Anthony A. Long
La filosofía helenística

Alianza Universidad



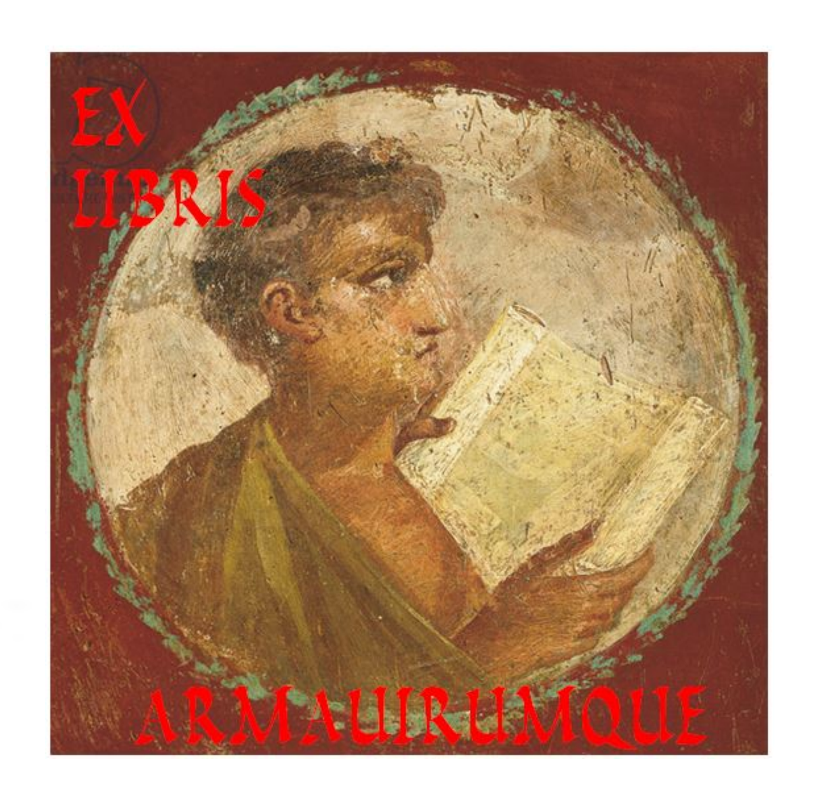
Anthony A. Long

La filosofía helenística
Estoicos, epicúreos, escépticos

Versión española de
P. Jordán de Urries

Alianza
Editorial

Título original:
Hellenistic Philosophy



Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2379-2
Depósito legal: M. 4.053 - 1984
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

PREFACIO

Es el propósito de este libro investigar los principales desarrollos de la filosofía griega durante el período que va desde la muerte de Alejandro Magno, en 323 a. de C., hasta el fin de la República romana (31 a. de C.). Esos tres siglos, que conocemos como la Edad helenística, fueron testigos de una vasta expansión de la civilización griega hacia el Oriente, en pos de las conquistas de Alejandro; y posteriormente, la civilización griega penetró profundamente en el mundo mediterráneo occidental, sustentado por los romanos, conquistadores políticos de Grecia. Mas la filosofía siguió siendo durante ese tiempo una actividad predominantemente griega. Los pensadores más influyentes en el mundo helenístico fueron estoicos, epicúreos y escépticos. En este libro he tratado de presentar un conciso análisis crítico de sus ideas y de sus métodos de pensamiento.

Hasta donde tengo noticia, el último libro en inglés que abarque este campo fue escrito hace sesenta años. Desde entonces, el tema se ha desarrollado —y, desde la última guerra, con gran rapidez—, pero la mayor parte de los mejores trabajos son altamente especializados. Hay una clara necesidad de una apreciación general de la filosofía helenística, capaz de facilitar a los no especialistas una exposición al día del tema. La filosofía helenística es a menudo considerada como un insípido producto de pensadores de segunda categoría, que no pueden ser puestos en comparación con Platón y Aristóteles. Yo espero que este libro ayude a dejar de lado esas falsas concepciones y a suscitar un mayor interés en este campo fascinante, tanto histórica cuanto conceptualmente.

La escasez de documentos de primera mano es una de las razones del malentendido de que ha sido víctima la Filosofía helenística. Casi todos los escritos de los antiguos estoicos se han perdido, y sus teorías han de ser reconstruidas partiendo de citas y resúmenes de escritores posteriores. Las precariedades documentales constituyen también un problema al ocuparse de los epicúreos y escépticos. En este libro he dedicado poco espacio a esa valoración de las fuentes que requeriría una obra técnica sobre la Filosofía

helenística. Mas los documentos se hallan tan dispersos y son de calidad tan variada, que no he vacilado en dar referencias en el texto con respecto a la mayoría de las teorías que atribuyo a los distintos filósofos. Muchos de los temas discutidos pueden ser interpretados de distintas maneras. No me he atrevido a referirme sino a unas pocas opiniones divergentes, y algunas de mis propias conclusiones parecerán convertibles. Mi propósito constante ha sido aclarar los documentos del modo filosóficamente mejor y, al mismo tiempo, indicar qué teorías son más susceptibles de crítica. He sido generoso en cuanto a citas, y la discusión de los detalles se basa, donde ha sido posible, en los extractos que he traducido [1].

El tema que he tratado con más extensión es el estoicismo. Dos consideraciones me han llevado a conceder tanto espacio a los estoicos: ellos fueron, a mi juicio, los filósofos más importantes del período helenístico, y su pensamiento es hoy en día, para el lector medio, menos accesible que el del epicureísmo o el del escepticismo. En gran parte del libro he tratado de presentar ante la mente del lector cuestiones conceptuales más bien que históricas. Mas el trasfondo histórico constituye el tema principal del primer capítulo, y he concluido el libro con una breve ojeada a la amplia influencia posterior de la Filosofía helenística. He estudiado también algunas características del pensamiento griego antiguo que ayudan a explicar conceptos aceptados y rechazados por los filósofos helenísticos.

La obra de Usener, Von Arnim, Brochard, Bailey y Pohlenz es indispensable para todo aquel que estudia la filosofía helenística, y también he aprendido mucho de los investigadores contemporáneos. Agradezco también a mis alumnos, a mis colegas y a todos aquellos que me han brindado la oportunidad de leer comunicaciones sobre la materia en encuentros en Gran Bretaña y otros países. Un gran beneficio ha sido mi calidad de miembro del University College de Londres, donde he ejercido el profesorado durante el tiempo de preparación de este libro. Quedo especialmente agradecido a George Kerferd, que comentó los capítulos 2 y 3, y a Alan Griffiths, que revisó todo el manuscrito. Por último, doy las gracias a mi mujer, Kay, quien me ayudó de forma mucho mayor que la que podría señalarse con cualquier tipo de agradecimiento.

Agradezco a las siguientes instituciones el permiso de reproducción de las fotografías del frontispicio: la de Epicuro, al *Metropolitan Museum* de Nueva York, la de Crísipo, a los depositarios del *British Museum;* la de Carnéades, al *Antikenmuseum* de Basilea.

A. A. L.

---

[1] (Dichos extractos, que van con tipo de letra menor, han sido traducidos al castellano directamente del griego o latín, teniendo siempre a la vista la versión inglesa. N. del T.)

ABREVIATURAS

Acad.	Cicerón, *Academica.*
Adv. math.	Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* (Contra los filósofos dogmáticos).
Comm. not.	Plutarco, *De communibus notitiis contra stoicos* (De los conceptos universales contra los estoicos).
DK	*Die Fragmente der Vorsokratiker,* ed. H. Diels y W. Kranz.
D.L.	Diógenes Laercio.
De an.	Aristóteles, *De anima* (Del alma).
De div.	Cicerón, *De divinatione* (De la adivinación).
De nat.	Epicuro, *De natura* (De la naturaleza).
De off.	Cicerón, *De officiis* (De los deberes).
E.N.	Aristóteles, *Etica a Nicómaco.*
Ep.	Séneca, *Epistulae morales* (Cartas morales).
Ep. Hdt.	Epicuro, *Carta a Heródoto.*
Ep. Men.	Epicuro, *Carta a Meneceo.*
Ep. Pyth.	Epicuro, *Carta a Pitocles.*
Fin.	Cicerón, *De finibus bonorum et malorum* (Del sumo bien y del sumo mal).
K.D.	Epicuro, *Kuriai doxai* (Doctrinas principales).
Met.	Aristóteles, *Metafísica.*
N.D.	Cicerón, *De natura deorum* (De la naturaleza de los dioses).
P.H.	Sexto Empírico, *Pyrrhoneioi hypotyposeis* (Esquema del pirronismo).
Plac.	Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis* (De las opiniones de Hipócrates y Platón).
R.E.	Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft.*
Rep.	Cicerón, *De Republica* (Del Estado).

Sent. Vat.	Epicuro, *Sententiae Vaticanae* (Aforismos epicúreos, procedentes de un manuscrito Vaticano).
Stoic. rep.	Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis* (De las contradicciones de los estoicos).
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta* (Fragmentos de los estoicos antiguos, ed. H. von Arnim).
Tusc.	Cicerón, *Controversias Tusculanas*.
Us.	*Epicurea*, ed. H. Usener.

Capítulo 1
INTRODUCCION

Las etapas importantes en la historia de la filosofía rara vez son identificables con la misma precisión que los sucesos políticos, mas existen buenas razones para agrupar bajo una sola denominación las nuevas evoluciones del pensamiento, desarrolladas en el mundo griego a fines del siglo IV a. de C. Helenístico es un término que hace referencia a la civilización griega, y más tarde, a la grecorromana, en el período que comienza con la muerte de Alejandro Magno (323 a. de C.) y finaliza, convencionalmente, con la victoria de Octavio sobre Marco Antonio en la batalla de Actium el año 31 a. de C. Durante esos tres siglos no es el platonismo, ni tampoco la tradición peripatética fundada por Aristóteles, quien ocupa el lugar central en la filosofía antigua, sino que lo hicieron el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo, todos los cuales eran desarrollos post-aristotélicos. Son éstos los movimientos intelectuales que definen las líneas esenciales de la filosofía en el mundo helenístico, y «Filosofía helenística» es la expresión que utilizaremos en este libro para referirnos a ellos colectivamente. Su influencia continuó en el Imperio romano y tiempos posteriores, mas en el siglo I a. de C. comenzó un largo renacimiento del platonismo, y volvió a despertarse el interés por los escritos técnicos de Aristóteles. El tratamiento pormenorizado de la filosofía helenística llega a su término en este libro con dichos movimientos. Ambos son, conjuntamente, causa y síntoma de una etapa ecléctica en el pensamiento griego y romano, durante la cual los sistemas helenísticos se convirtieron para el historiador de la filosofía en algo de importancia secundaria.

En este capítulo introductorio nuestro interés se centra, fundamentalmente, en los comienzos de la filosofía helenística, y es útil dirigir inicialmente una mirada a las circunstancias sociales y políticas que constituyeron el trasfondo de la vida intelectual en ese período. El imperio oriental de Alejandro se desintegró en las guerras y contiendas dinásticas que siguieron a su muerte prematura. Mas él preparó el terreno para una expansión sin paralelo de la cultura griega. Alejandría en Egipto y Antioquía en Siria

eran fundaciones griegas, capitales, de los reinos ptolemaico y seleucida respectivamente protegidas por dos generales de Alejandro. Los soldados, funcionarios administrativos y negociantes que se asentaban en Asia y Egipto, trasplantaron las instituciones sociales de la Grecia continental. Una cultura común, modificada por diferentes influencias en lugares distintos y, sobre todo, un lenguaje común *(la koinê)*, les daba un sentido de unidad. Alejandría, bajo los ptolomeos, se convirtió en nuevo centro de las artes y las ciencias, con tal poder para atraer a eminentes hombres de letras y estudiosos, que eclipsó a Atenas en la diversidad de su cultura. Atenas conservó su preeminencia en filosofía. Mas Antioquía, Pérgamo y Esmirna fueron otras ciudades florecientes, cuyos gobernantes competían entre sí en el patronazgo de poetas, filósofos, historiadores y científicos.

Fue, a lo largo de unos cien años, una época de notables logros intelectuales. A la extensión del horizonte social y político de la Grecia clásica acompañaba una ampliación del interés por temas tales como la historia y la geografía. Se hicieron grandes progresos en filología astronomía y fisiología. El estudiar penetraba también la literatura, y la mayoría de las figuras literarias notables eran hombres de estudio. Una de las consecuencias de esta actividad erudita fue una más escrupulosa delimitación de temas fronterizos. Aristóteles y su inmediatos seguidores acogieron un muy amplio rango de temas bajo la denominación de «filosofía», incluyendo estudios que nosotros designaríamos como científicos o literarios o históricos. El alcance de la filosofía helenística es mucho más limitado en su conjunto. Estratón de Lámpsaco (muerto en 270-68), uno de los sucesores de Aristóteles, fue un filósofo cuyos intereses primarios pueden calificarse de científicos. Muy posteriormente, el estoico Posidonio (muerto en 51-50), hizo sostenidos esfuerzos por asociar la filosofía con la historia, la geografía, la astronomía y las matemáticas. Mas esas son excepciones. Las ciencias particulares fueron intensamente estudiadas en nuestro período, mas no primariamente por figuras directivas de las escuelas filosóficas helenísticas. En sus manos la filosofía vino a adquirir alguna de sus connotaciones modernas, trazando una división entre la lógica, la ética y la investigación general de la «naturaleza». Esta distinción entre filosofía y ciencia resultaba subrayada tanto por el lugar como por el tiempo. Las figuras principales de la filosofía helenística antigua —Epicuro, Zenón, Arcesilao y Crisipo— emigraron todas a Atenas desde otra región. Aquellas que se destacaron por sus logros científicos —Arquímedes, Aristarco el astrónomo y los científicos médicos Herófilo y Erasístrato, que sepamos, no se hallaban fuertemente vinculadas con Atenas.

Sin Alejandro no habría habido Alejandría. De sus ambiciones imperiales y los subsiguientes efectos de las mismas, podrían inferirse muchas de las características del mundo helenístico. La filosofía, así lo han dicho muchos, respondía a la inestable época de los monarcas helenísticos, desviándose de la especulación desinteresada, hacia una búsqueda de seguridad para el individuo. El estoicismo ha sido descrito como un «sistema armado precipitado, violentamente, para enfrentarse con un mundo desconcerta-

do» [1]. Aislar el escepticismo y el epicureísmo de su medio ambiente constituiría ciertamente un error. La renuncia de Epicuro a la vida ciudadana y la concepción estoica del mismo mundo como una especie de ciudad, pueden ser consideradas como dos tentativas muy diferentes de ajustarse a circunstancias sociales y políticas cambiantes. Mas muchas de las características de la filosofía helenística fueron heredadas de pensadores que se hallaban en actividad antes de la muerte de Alejandro. La necesidad general, en el mundo helenístico, de un sentido de identidad y de una guía moral, puede ayudar a explicar por qué el estoicismo y el epicureísmo ganaron adeptos rápidamente en Atenas y en otros lugares. La guerra del Peloponeso, cien años antes, causó probablemente mayores sufrimientos a Grecia que Alejandro y sus sucesores. Económicamente, Atenas era una ciudad próspera al final del siglo IV y nuevas obras públicas requerían dinero y energía. Se hace difícil hallar en la Filosofía helenística antigua algo que responda claramente a la *nueva* sensación de desconcierto.

Alejandro, es verdad, ayudó a socavar valores que los declinantes Estados ciudadanos habían proclamado antaño orgullosamente, y la ética de Aristóteles presupone como su contexto social una ciudad-estado tal como Atenas. Pero Diógenes el Cínico ya desafiaba las convenciones básicas de la vida ciudadana de la Grecia clásica muchos años antes de la muerte de Alejandro. Esos tres hombres, Alejandro, Diógenes y Aristóteles, murieron todos a un año o dos de diferencia entre sí (325-322), y esto merece mencionarse, porque acentúa la necesidad de tomar en cuenta tanto la continuidad como el cambio en la interpretación de la Filosofía helenística. El joven Alejandro había tenido en Macedonia como maestro a Aristóteles, y se dice que Alejandro, en años posteriores, conociendo la franqueza verbal de Diógenes, dijo: «De no ser Alejandro, me habría gustado ser Diógenes» (D.L. VI 32). Alejandro salió a conquistar el mundo exterior; Diógenes se proponía mostrar a los hombres cómo dominar sus propios temores y deseos. Aristóteles y Diógenes eran contemporáneos, pero apenas tenían algo más en común. Moralista, iconoclasta, predicador, tales son los calificativos que señalan algo de la postura de Diógenes. No compartió ninguno de los intereses de Aristóteles por la lógica o la metafísica, y atacó la ciudad-estado como institución. Propiciando una vida ascética fundada en la «naturaleza humana», cuya racionalidad estaba en desacuerdo, argumentaba él, con las prácticas de la sociedad griega. Este repudio de costumbres aceptadas estaba basado en la referencia a los supuestos hábitos de los hombres primitivos y de los animales.

Detrás del exhibicionismo de Diógenes y su deliberado enfrentamiento con el convencionalismo, yace una profunda preocupación por los valores morales, que se retrotrae a Sócrates. Los estoicos refinaron las ideas de

---

[1] E. Bevan, Stoics and Sceptics (Oxford, 1913), p. 32. Contrasta con esta clase de explicación la referencia de L. Edelstein a «una nueva conciencia del poder del hombre que surgió en el siglo cuarto, la creencia en la deificación del ser humano», que según él influyó en el estoicismo y en el epicureísmo. *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, Mass., 1966, p. 13).

Diógenes, y hubo hombres en el mundo helenístico y el Imperio romano que se llamaban a sí mismos cínicos, ajustando su predicación y su vida al intransigente estilo de Diógenes. A diferencia de Sócrates, sin embargo, éste no reconocía obediencia a ciudad alguna, ya fuera ésta Sínope en el mar Negro, su ciudad natal, o Atenas, donde pasó buena parte de su vida posterior. Sus valores éticos no tomaban en cuenta categoría social o nacionalidad, y esto acentúa el carácter radical de la crítica de Diógenes a las actitudes tradicionales. Un estudio de la penosa defensa que hace Aristóteles de la esclavitud en la *Política,* libro I, dejaría esto fuera de toda duda. Lo que contaba para Diógenes era el ser humano individual y el bienestar que podría alcanzar en virtud puramente de sus dotes naturales. Este fuerte énfasis puesto en el individuo y en una «naturaleza», que él comparte con la humanidad en general, es una de las características de la Filosofía helenística. Entre los estoicos, en la época de la expansión de Roma desde el siglo II a. de C. en adelante, se convierte en lo principal. Mas los antiguos estoicos, escépticos y epicúreos abrigaban una suprema confianza en que los recursos interiores de un hombre, su racionalidad, puede proporcionar la única base sólida para una vida feliz y tranquila. La ciudad queda en segundo plano, y éste es un signo de los tiempos. Mas Diógenes había indicado el camino antes del ocaso de la era helenística.

Cuando Zenón, el fundador del estoicismo, y Epicuro comenzaron su enseñanza en Atenas en los últimos años del siglo IV, la ciudad ya tenía dos ilustres escuelas filosóficas. Pocos años antes de 369, Platón había fundado la Academia, asociación que parece haber tenido mucho menos en común con un centro general de enseñanza de lo que ulteriores usos del nombre podrían sugerir [2]. Sus miembros formados tenían un amplio campo de intereses, mas la enseñanza como tal puede que estuviera limitada a las matemáticas y, ciertamente, no tiene visos de haber ido más allá del *curriculum,* que incluía la dialéctica para los mayores de treinta, tal como lo describe el Libro VII de la *República.* No se sabe cuál fuera el número que formara la Academia en algún momento. Los principiantes, en sus primeros días, hubieron de ser un reducido grupo de jóvenes de la clase alta, no exclusivamente atenienses, ya que Aristóteles, quien estuvo en la Academia como estudiante y profesor entre 367-347, procedía de Macedonia. Al fundar la Academia, pudo haberse propuesto Platón, entre otras cosas, educar a hombres que cabía esperar llegaran a ser prominentes en la vida pública. Los diálogos publicados fueron su método principal para alcanzar una más amplia audiencia.

Tras la muerte de Platón (347), la jefatura de la Academia pasó primero a su sobrino Espeusipo, luego a Jenócrates, y en tercer lugar a Polemón, contemporáneo de Epicuro y de Zenón. Aristóteles continuó siendo formalmente miembro de ella durante el resto de su vida, mas dejó Atenas por razones que podemos conjeturar relacionadas con la designación de

---

[2] Cf. Harold Cherniss, *The Riddle* of *The Early Academy* (Berkeley and Los Angeles, 1945), pp. 61-72.

Espeusipo. Pasó los doce años siguientes en varias ciudades de Asia Menor y Macedonia, volviendo a Atenas en 335. Durante su ausencia de Atenas, Aristóteles probablemente consagró buena parte de su tiempo a investigaciones biológicas, cuyos frutos ocupaban buena parte de sus escritos. Luego del acceso al trono macedonio por parte de Alejandro, Aristóteles da comienzo a su segunda y prolongada estancia en Atenas, enseñando, no en la Academia, sino en el Liceo, una alameda en las mismas afueras de los linderos de la ciudad. Teofrasto y otros académicos, que habían acompañado a Aristóteles en sus viajes, se le unieron allí; y tras la muerte de Aristóteles en 322, Teofrasto fundó el Liceo (frecuentemente llamado el *Peripatos)* como una escuela en toda regla. El continuó dirigiendo su obra hasta su muerte en 288-4.

Las actividades de los académicos posteriores no están bien documentadas. Aristóteles suele asociar a Espeusipo con los «pitagóricos» (por ejemplo, *Met.* 1072b30; *E. N.* 1096b5). La transmisión del así llamado pitagorismo es un tema complejo y controvertido. Lo que parece haber sucedido es, en pocas palabras, que Espeusipo y Jenócrates desarrollaron ciertos principios metafísicos y matemáticos que no habían sido denominados pitagóricos por Platón. En sus manos, la teoría de las Formas de Platón sufrió una transformación considerable [3]. También escribieron abundantemente sobre temas éticos. Aquí otra vez los pormenores en buena parte se nos escapan, mas lo cierto es que aceptaron nociones platónicas básicas, tal como la necesaria conexión entre virtud y bienestar humano. Espeusipo adoptó la posición extrema de negar que el placer, en ningún sentido o forma, pueda ser bien alguno (Aristóteles, *E.N.* VII, 14), y atacó al filósofo hedonista Aristipo en dos libros. Varias doctrinas atribuidas a Jenócrates vuelven a encontrarse en el estoicismo. Un texto es de particular interés: «La razón para la invención de la filosofía es aliviar lo que causa perturbación en la vida» (fr. 4, Heinze). El nombre de Jenócrates en ese pasaje, que proviene de Galeno, es debido a una enmienda del nombre de «Isócrates». Pero la sentencia armoniza muy bien con los bienes principales de la Filosofía helenística, especialmente del epicureísmo y del pirronismo.

Jenócrates probablemente se consideró a sí mismo de modo principal como un expositor académico de la filosofía de Platón. Bajo su dirección la Academia profesó el platonismo, un recuento sistemático de ideas que el propio Platón, aunque en efecto las sostuviera, jamás pudo haber pretendido que se presentaran como un sólido cuerpo de doctrina.

En la antigua tradición biográfica se presenta a Jenócrates como una grave figura que causó tal efecto en Polemón, quien por cierto le sucedería, que éste se convirtió, de una vida de disipación, a la filosofía. Polemón llegó a ser director de la Academia en 314, tres o cuatro años antes de la llegada de Zenón a Atenas. Con su cuarta dirección, la Academia parece haberse apartado de las matemáticas, la metafísica y la dialéctica, para

---

[3] Cf. Cherniss, *op. cit.,* p. 33.

concentrarse en la ética. Se atribuye a Polemón el decir que «un hombre debía ejercitarse en asuntos prácticos y no en meros ejercicios dialécticos» (D.L. IV, 18). Platón consideraba la dialéctica como el mejor ejercicio moral, ya que preparaba sus ejercitantes para una penetración en la naturaleza del bien. Mas la filosofía helenística se esforzaba en ganar a un grupo social más amplio que aquel sobre el cual habían influido Platón o Aristóteles. Esto se ve probado convenientemente, a nuestro entender, por el número de filósofos rivales que actuaban a finales del siglo IV, ofreciendo todos ellos su propia solución a la cuestión ya formulada y contestada por Platón y Aristóteles: «¿Qué es la felicidad o bienestar, y cómo lo logra un hombre?». Una respuesta, propuesta por el primer escéptico, Pirrón, era la ecuanimidad, nacida de un negarse a hacer juicios definitivos; mas los nuevos filósofos que abordaron la cuestión con mayor éxito fueron los epicúreos y los estoicos. Tuvieron éxito, no por haber abandonado la teoría en favor de la práctica, sino a causa de que ofrecían una concepción del mundo y de la naturaleza humana apoyada en observaciones científicas, en la razón y en el reconocimiento de que todos los hombres tienen necesidades comunes. Al decir esto, no trato de implicar que ellos restringieran la finalidad de la filosofía a la ética. Este es un error frecuente acerca de la Filosofía helenística. Epicuro escribió treinta y siete libros *acerca de la naturaleza*. Los estoicos hicieron aportaciones de gran interés en lógica, teoría del lenguaje y filosofía natural. Ambos sistemas adoptaron el presupuesto importante de que la felicidad depende de comprender el universo y de lo que significa ser hombre.

Existió en los comienzos del período helenístico una serie de movimientos filosóficos menores, todos ellos pretendiendo descender de Sócrates. Conocemos, o pensamos conocer, tan bien a Sócrates a través de Platón, que resulta fácil olvidar a los otros socráticos que siguieron su propio rumbo en la primera parte del siglo IV. Son figuras desdibujadas, cuyas opiniones han sido conservadas sólo en ocasionales alusiones por escritores contemporáneos y los desabridos sumarios compilados en la antigüedad tardía. Mas ellos establecen tradiciones que anticipan ciertos aspectos de la Filosofía helenística y que influyeron en las nuevas escuelas o aún compitieron brevemente con ellas [4].

He dicho algo acerca de Diógenes el Cínico, y volveré a él en el capítulo 4. Antiguos historiadores de la filosofía gustaban establecer ordenadas relaciones de maestro-alumno, y así hicieron a Diógenes alumno de Antístenes. Era éste un compañero ateniense de Sócrates. Resulta difícil decir en qué medida Diógenes fuera influido por Antístenes. Acaso veinte años mayor que Platón, Antístenes, debido a su ingenuidad, es atacado por Aristóteles (*Met.* 1024 b 33), y sus seguidores («antisténicos») son criticados por su falta de cultura (*ibid.*, 1043 b 23). Atacar la educación tradicional era parte del programa de Diógenes; y si hemos de creer a Diógenes

[4] Para una detallada información sobre los socráticos menores, cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III (Cambridge, 1969).

Laercio, Antístenes sostenía que la virtud *(aretê)* es algo práctico, que no necesita abundantes palabras ni aprendizaje (D. L. VI 11). De hecho, Antístenes fue un escritor prolífico, cuyo estilo fue sumamente apreciado por numerosos críticos antiguos. Los títulos de sus libros muestran que se interesaba por la literatura, por problemas de conocimiento y de creencia y, especialmente, por la dialéctica (D.L. VI 15 ss.). La tradición cínica posterior ha coloreado su biografía escrita por Diógenes Laercio. Es razonable suponer, sin embargo, que Antístenes atestiguaba un vigor mental y socrático, tanto con su ejemplo personal como por su enseñanza y escritos. Lo poco que conocemos de su lógica y teorías del lenguaje sugiere que su posición se apartaba notablemente de Platón. Mas no fue por sus contribuciones a la filosofía teórica por lo que Antístenes se hizo famoso. Su importancia en este libro descansa sobre ciertas proposiciones morales en que ciertamente prefiguraba a los estoicos y que pudieron haber influido de modo directo sobre ellos. Especialmente notables resultan los siguientes fragmentos: La virtud puede ser enseñada y una vez alcanzada no puede ser perdida (Caizzi fr. 69, 71); la virtud es el fin de la vida (22); el sabio se basta a sí mismo, dado que posee (por ser sabio) las riquezas de todos los hombres (80). Antístenes, probablemente, al igual que Diógenes, prescindiera de toda teoría pormenorizada en apoyo de tales afirmaciones. Quedaba para los estoicos la elaboración con ellas de un tratado sistemático de ética.

Aristipo de Cirene (c. 435-355) es un segundo socrático, cuyos seguidores fueron activos en los comienzos de la edad helenística. Jenofonte refiere conversaciones entre Sócrates y Aristipo (p. ej., *Mem.*, 3,8, 1-7; 2,1), y Aristóteles también le menciona *(Met.*, 99 a 29). La importancia de Aristipo descansa en su afirmación de que el placer es el fin de la vida. Propuso esta tesis mucho antes de que fuera adoptada por Epicuro, y el hedonismo epicúreo, si bien quizá influido por puntos de vista cineraicos, difiere de ellos en aspectos importantes. Aristipo entendía por placer la satisfacción corporal, que él concebía como un «movimiento suave», en tanto que los «movimientos ásperos» eran causa de dolor (D.L., II, 86). A diferencia de los epicúreos, los cirenaicos negaban que el placer careciera de dolor —era una condición intermedia—, y ponían las sensaciones corporales placenteras por encima de los placeres mentales *(ibid.*, 89-90). Nuestras fuentes no distinguen claramente entre las teorías del propio Aristipo y aquéllas de sus seguidores, dos de los cuales, Teodoro y Hegesías, florecieron a finales del siglo IV. Aprendemos en Aristóteles *(Met.*, 996 a 29) que Aristipo despreciaba las matemáticas, porque no tomaban en consideración el bien o el mal; y cabe inferir de esto que la principal preocupación de su enseñanza fuera la ética. Es posible ver aquí la influencia de Sócrates, y la influencia socrática puede evidenciarse también en la renuncia por Aristipo a toda especulación acerca del mundo físico (D.L., 92), que quizá desarrollara en una actitud escéptica respecto del conocimiento de la realidad externa.

Euclides de Megara fue un tercer seguidor de Sócrates, cuyos partidarios eran todavía preeminentes en los comienzos del período helenístico.

Es una desgracia que nuestro conocimiento de Euclides sea tan escaso, pues parece haber sido un filósofo de significación mayor que Antístenes o Aristipo. La escuela de Megara se hallaba particularmente interesada en el tipo de argumentos presentados por primera vez por Parménides y Zenón de Elea en el siglo v. El monismo parmenídeo fue también adoptado por Euclides, quien sostenía que «el bien es una sola cosa, designada bajo muchos nombres» (D.L., II, 106). Diógenes Laercio observa en el mismo contexto que Euclides negaba la existencia de aquello que contradice al bien. Intentando reducirlo todo a una cosa, el bien, Euclides puede haber sido influido tanto por Sócrates como por Parménides. (El interés de Sócrates por las explicaciones teológicas de los fenómenos queda bien atestiguado en el *Fedón,* 97, c. de Platón). Mas no sabemos cómo elaboraba Euclides los supuestos de esta proposición. Los megáricos posteriores fueron extremadamente renombrados por su habilidad en la dialéctica, y ejercieron una importante influencia en la lógica estoica. Zenón el estoico estudió con dos eminentes filósofos megáricos, Estilpón y Diodoro Cronos.

Estas escuelas socráticas menores fueron para la Antigüedad posterior sólo de pequeño interés. Pero sería un error considerarlas como insignificantes en su momento. Tendemos a pensar que Platón y Aristóteles dejaron totalmente en la sombra a filósofos contemporáneos rivales, sólo porque la obra de éstos no ha sobrevivido o no tuvo influencia. Pero no es probable que un griego instruido, de finales del siglo IV, formulara tal juicio. Se dice de Estilpón que ganó seguidores del grupo de Aristóteles, de Teofrasto y de muchos otros (D.L., II, 13 y s.). Los platónicos y los peripatéticos nunca ejercieron un monopolio en la filosofía griega, y fueron pronto superados en la extensión de su influencia por las nuevas escuelas estoica y epicúrea.

Cuando se fundaron esas escuelas, la Academia había dejado de sobresalir en matemáticas y en filosofía teórica. Su vitalidad intelectual fue restaurada alrededor del año 269, en forma muy diferente, por Arcesilao, quien dirigió la Academia del dogmatismo al esceptismo. Mas el Liceo permaneció como asociación vigorosa hasta la muerte de Estratón en 270/68. Teofrasto fue un estudioso de gran versatilidad, que mantuvo la tradición investigadora, fundada por Aristóteles. Refinó y amplió doctrinas aristotélicas, mas también se hallaba preparado como para desafiar a Aristóteles, como puede verse en la obra que ha llegado a nosotros con el título de *Metafísica.* En ella Teofrasto discute una serie de problemas que surgen de la metafísica de Aristóteles. Hizo importantes progresos en lógica, y estaba particularmente interesado en la compilación y análisis de datos de historia natural y geología. La importancia de una observación empírica es subrayada con frecuencia en dos de sus obras conservadas, *Investigación acerca de las plantas* y *De las causas de las plantas.* Su teoría ética parece estar puntualmente basada en Aristóteles. Teofrasto no era ningún radical, y difícilmente pudo haberse sentido cerca de las perspectivas epicúreas y estoicas sobre el hombre y la sociedad. Epicuro escribió un libro: *Contra Teofrasto,* cuyo contenido desconocemos, y las obras técnicas de Aristóteles, que él mismo no

preparó para la publicación, deben haber alcanzado más amplia difusión por los escritos de Teofrasto y otros peripatéticos.

Este último punto es importante. Algunos estudiosos han argüido que Epicuro y Zenón sólo pudieron haber leído de Aristóteles las obras literarias «publicadas» y no los tratados técnicos que forman el cuerpo de la obra que nos ha llegado. Estrabón, quien escribe a comienzos del Imperio romano, refiere cómo, después de la muerte de Teofrasto, los manuscritos de Aristóteles fueron remitidos a un hombre llamado Neleo, que vivía en Escepsis, ciudad cercana a Pérgamo, en Asia Menor (XIII, 1,54). Al morir Neleo, los libros fueron ocultados en un sótano, por razones de seguridad, para ser recobrados y editados solamente a comienzos del siglo I a. de C. En este curioso relato se han fundamentado demasiadas cosas. Se lo ha utilizado para querer mostrar que los tratados técnicos de Aristóteles fueron completamente desconocidos durante alrededor de dos siglos. Pero esa conclusión no está justificada. Resulta difícil creer que en Atenas, en tiempos de Teofrasto, solamente hubiera disponible una versión de esas obras. El que Epicuro y los antiguos estoicos poseyeran un cierto conocimiento de las principales doctrinas de Aristóteles es una suposición razonable y, creo que también, necesaria. Y tampoco se trata sólo de una suposición. Poseemos un documento que relaciona por su nombre a Epicuro con los *Analíticos* de Aristóteles y una obra sobre la Naturaleza (ver p. 39). Mas el caso del Liceo desde mediados del siglo III a. de C. hace improbable que gran parte de la filosofía técnica de Aristóteles fuera conocida durante los cien o cincuenta años subsiguientes [5].

Desde hace unos cien años que Eduard Zeller escribiera su monumental *Philosophie der Griechen,* muchos estudiosos han comparado, desfavorablemente, la filosofía helenística con Platón y Aristóteles. De ninguna forma son los logros de Platón y Aristóteles algo sin paralelo en la historia del pensamiento occidental. Al evaluar la filosofía helenística debemos tener presente que sólo ha sobrevivido algo de Epicuro y ninguna obra completa de ningún estoico de la primera época griega. Más aún, nuestro conocimiento de la metodología escéptica de Carnéades también deriva de fuentes secundarias. Conocemos las líneas generales del estoicismo y del epicureísmo antiguos. Faltan con frecuencia los pormenores y las argumentaciones. Platón y Aristóteles tienen una ventaja inicial sobre los filósofos helenísticos, refiriéndonos a las obras que hoy podemos valorar.

Buena parte de los testimonios que poseemos proceden de manuales, escritos siglos después del tiempo de los antiguos estoicos, epicúreos y escépticos. Tamaña carencia de testimonios de primera mano convierte el estudio de esos filósofos en empresa muy diferente del trabajo sobre Platón y Aristóteles. Hay que poner considerable cuidado al comparar y evaluar

---

[5] Se conoce poco acerca de los filósofos peripatéticos en esa época. Su actividad parece haberse centrado ampliamente en la retórica, la biografía y en obras de divulgación moral. Teofrasto escribió sobre temas tales como el matrimonio, la piedad y la embriaguez. Para los testimonios antiguos, ver F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* (Basel, 1944-......), una serie de volúmenes sobre filósofos particulares.

las diferentes fuentes, y esta labor preparatoria, si se le proporciona demasiado espacio en la presentación y análisis del tema, fácilmente puede hacer que la filosofía helenística parezca tediosa, inaccesible y carente de interés conceptual. Pero ésta es una falsa impresión. Podemos ver ahora que Epicuro y Zenón fueron filósofos cuyas ideas evolucionaron gradualmente como reacción reflexiva contra teorías en boga a finales del siglo IV y aun antes. También es verdad que consideraron apasionadamente como verdaderas a sus teorías y a su trascendencia para el bienestar humano. Lo mismo podría ser dicho de Platón. Mas la filosofía avanza con la crítica, y Epicuro y Zenón criticaron tesis corrientes referidas a la estructura del mundo físico, las fuentes del conocimiento, la naturaleza del hombre y los fundamentos de su felicidad. Los escépticos desafiaron las bases de toda afirmación objetiva, y la crítica de Carnéades a los estoicos proporciona amplio testimonio de su aguda inteligencia. Podemos discutir, alternativamente, acerca de los méritos de las teorías estoica y epicúrea, mas no existe justificación para considerarlas como un repentino empobrecimiento de la filosofía griega.

Los estoicos y epicúreos, sin embargo, interpretaron el propósito de la filosofía más estrecha y dogmáticamente que Aristóteles, y desde mediados del siglo I a. de C. en adelante, período del que provienen nuestras más antiguas fuentes secundarias, ambas escuelas se habían atrincherado en sus posiciones. Mas, doscientos cincuenta años es mucho tiempo, y nuestra pérdida de escritos filosóficos de este período es casi total. Posiblemente, tal como se ha dicho con frecuencia, los seguidores de Epicuro se satisfacían, ya desde antaño, acatando las enseñanzas de su fundador. Le reverenciaban, ciertamente, como el salvador de la humanidad, mas conocemos desarrollos de la lógica epicúrea, para tomar sólo un ejemplo, ocurridos probablemente mucho después de su muerte. Los estoicos, que tienen mucho más en común con Platón y Aristóteles, fueron más autocríticos que los epicúreos, y figuras capitales, como Crisipo y Diógenes de Babilonia, trabajaron en la lógica y otros temas con sumo cuidado, convirtiendo el estoicismo en una filosofía sumamente técnica. Los estoicos y los epicúreos se criticaron mutuamente y fueron criticados, a su vez, por los escépticos académicos. Mas hasta los tiempos de Panecio y Posidonio parece que se hicieron pocas enmiendas importantes a doctrinas estoicas fundamentales, y el alcance de sus modificaciones fue menos sustancial de lo que a veces se ha supuesto. Acaso los nuevos sistemas helenísticos fueran excesivamente afortunados al ganar el apoyo popular como para encauzar el desarrollo de la filosofía en nuevas direcciones. Los académicos escépticos, que carecían de un «sistema» a defender, fueron muy hábiles críticos filosóficos, mas su influencia resultó, naturalmente, restringida y, a menudo, negativa. El estoicismo y el epicureísmo podían ser entendidos casi por cualquiera en un sentido rudimentario, y también podían procurar satisfacción intelectual a aquellos que aspiraban a algo más que un mensaje. La antigua Academia y el Liceo fueron menos flexibles en términos de atractivo general. No hicieron inteligible el mundo, de forma tal que fuera satisfactoria en muy distintos niveles.

Tanto los epicúreos como los estoicos estaban preparados para popularizar su enseñanza. En su *Carta a Heródoto* —el nombre hace referencia a un amigo, no al historiador del siglo v—, Epicuro comienza señalando que ha preparado un compendio de su filosofía para quienes no estaban en condiciones de estudiar sus escritos técnicos (D.L., X, 35). También compiló una serie de máximas morales que resumían las doctrinas principales, y eran aprendidas de memoria. Mas dentro de la propia escuela había quienes, como el mismo Epicuro, consagraban sus principales esfuerzos a la filosofía. Los estoicos asignaban un lugar especial a lo que ellos llamaban «convencimientos y disuasiones», cuya finalidad era el consejo moral. El estudioso aplicado habrá esperado avanzar mucho más allá de estas cosas, del mismo modo como Lucilio, en las *Cartas Morales* de Séneca, es conducido desde los rudimentos de moral a problemas acerca del significado del «bien». Bajo Crisipo, debe haber incluido un curso en la Estoa, una considerable cantidad de lógica y filosofía natural.

No debemos imaginar a los estoicos y epicúreos profesionales como a hombres en quienes la libertad de pensamiento se había fosilizado. Se constituyeron en transmisores de doctrinas que brindaron a mucha gente, a todo lo ancho del mundo helenístico, una serie de actitudes que la religión y las ideologías políticas podían también haber proporcionado. El ocaso de las ciudades griegas aceleró el ocaso de los dioses olímpicos. Los estoicos intentaron hacer lugar a los olímpicos entendiéndoles como referencias alegóricas a fenómenos naturales. Los epicúreos negaban a los dioses toda influencia sobre el mundo. Ideas religiosas orientales se infiltraban en el mundo mediterráneo. Algunos las abrazaron; otros escogieron, en su lugar, el estoicismo o el epicureísmo. Los filósofos estoicos y epicúreos, especialmente estos últimos, se dedicaron a ganar adeptos, mas el mercado quedaba abierto a transacciones. El precio que pagaron por entrar en él con tanta fortuna fue el dogmatismo, al menos exteriormente, y el divorcio de la filosofía de la investigación científica. La actitud de Epicuro hacia la ciencia era ingenua y reaccionaria. Los estoicos defendían teorías anticuadas en astronomía y fisiología, frente a los nuevos descubrimientos de Aristarco y Erasístrato. Los escépticos no sentían simpatía por la ciencia, y sólo Posidonio, en el período helenístico posterior, hizo un serio esfuerzo por volver a unir la filosofía con las matemáticas y otros estudios científicos.

Mas Epicuro, y especialmente los estoicos, estaban claramente interesados en muchos problemas no por otra cosa, sino por los problemas mismos. El enfoque humanista de su filosofía es uno de sus rasgos más interesantes y conduce a muy diferentes resultados en los dos sistemas. En ninguno de los dos casos es mezquinamente moralista, porque los valores éticos de ambas filosofías se relacionan con dos concepciones del universo, aunque divergentes, plenamente desarrolladas.

En el período abarcado por este libro, la filosofía llegó a institucionalizarse del todo y a ser, prácticamente, sinónimo de instrucción superior. El epicureísmo fue la excepción. Durante un breve período, en tiempos de Lucrecio y de Julio César, estuvo de moda y ejerció influencia en Roma. Mas

nunca alcanzó la respetabilidad pública del estoicismo. Había filósofos entre los más eminentes miembros de la comunidad, y alguno de los hombres que figuran en este libro fueron escogidos para representar como embajadores a sus ciudades. Desde mediados del siglo II a. de C., se encuentran filósofos en Roma, mas ninguna escuela se estableció allí de modo permanente. Durante ese período algunos romanos adoptaron la filosofía helenística, mas hicieron pocas contribuciones originales a la misma. La mayor parte del ímpetu y de las ideas venía de Atenas y de las ciudades mediterráneas orientales, en las cuales habían nacido muchos de los filósofos helenísticos.

Capítulo 2
EPICURO Y EL EPICUREISMO

> No debemos afectar que filosofamos, sino realmente hacerlo; pues lo que necesitamos no es la apariencia de salud, sino salud efectiva (Usener, 220).

Se ha dicho frecuentemente que Epicuro fue primordialmente un moralista, y si con esto entendemos alguien que se afana, tanto en la teoría como en la práctica, en abogar por un particular modo de vida, la calificación es apropiada. Epicuro pensó que podía rastrear las causas de la infelicidad humana en creencias erróneas propias de su sociedad, creencias acerca de los dioses, del destino del alma, así como acerca de los objetos de la vida que poseen verdadero valor. En última instancia, toda su enseñanza va enderezada a desacreditar tales creencias y sustituirlas por aquéllas que él sostiene como verdaderas. Epicuro era considerado entre sus seguidores como un «salvador», como el portador de la «luz», palabras que nosotros, naturalmente, asociamos con el judaísmo y el cristianismo. Mas Epicuro no era un predicador, aunque predicara algunas veces. Deseaba ardientemente persuadir y convencer; sería completamente equivocado tratar de hacer de él un puro filósofo académico. Mas él era filósofo. Argumentos y testimonios eran los instrumentos con que esperaba persuadir a quienes le escucharan, y es la teoría, más bien que los aspectos prácticos del epicureísmo, lo que va a ocuparnos aquí. Comenzando, tras algunas notas de introducción, con la teoría del conocimiento según Epicuro, nos proponemos considerar los pormenores de su sistema en un orden que parece ser, a la vez, coherente y representativo de su propia metodología. La ética propiamente dicha es tratada al final, pues otros tópicos tienen implicaciones éticas que pueden ser señaladas de pasada, y las conclusiones morales son el fin último de la filosofía de Epicuro.

Vida y obras

Epicuro nació en la isla de Samos en 341 a. de C. (D.L., X, 14). Su padre, ciudadano ateniense, se había establecido allí unos diez años antes. La primera influencia filosófica en Epicuro pudo haberle llegado, en la misma

Samos, de Pánfilo, platónico (Cic., *N.D.*, I, 72; D.L., X, 14). Mas la filosofía de Epicuro está en flagrante discrepancia con el platonismo, y, acaso todavía adolescente, empezará él a asociarse con Nausífanes, en la vecina isla de Teos *(papyrus herculaneum,* 1005), el cual cortaría en flor toda posible lealtad a Platón. Nausífanes era de la escuela de Demócrito (D.L., I, 15; Cic., *N.D.*, I, 73), y es probable que Epicuro se iniciara en los principios básicos del atomismo a través de la enseñanza de Nausífanes. En una época ulterior de su vida, Epicuro denunció a Nausífanes con lenguaje altamente vitriólico (D.L., X, 7-8). No está claro que ocasionó tales ataques, pero son típicos de atestiguadas actitudes de Epicuro respecto de otros filósofos.

A la edad de dieciocho años, Epicuro pasó a Atenas para cumplir sus dos años de servicio militar y civil al lado del poeta cómico Menandro (Strabón, XIV, 638). Conocemos pocos pormenores de sus actividades durante los siguientes quince años. Pudo haber enseñado algún tiempo como maestro de escuela elemental en Colofón, pequeña ciudad al noroeste de Samos, en el continente persa, donde se había trasladado su familia (D.L., X, 1; 4). Ulteriormente él estableció su propio círculo filosófico, primero en Metilene (en Lesbos) y luego en Lámpsaco (D.L., X, 15), puerto cercano al emplazamiento de la antigua Troya, para luego volver a Atenas, a la edad de treinta y cuatro años, en 307/6. Aquí permaneció el resto de su vida. La vuelta a Atenas indica que Epicuro confiaba ya en atraer seguidores en el principal centro de la filosofía. Entre Atenas y el Pireo, Epicuro compró una casa, cuyo jardín vino a dar el nombre a la escuela epicúrea.

La comunidad que Epicuro fundara difería en puntos importantes de la Academia y del Liceo. Su análogo moderno es, no un colegio o instituto de investigación, sino una compañía de amigos que viven conforme a principios comunes, retirados de la vida civil. La amistad posee particular importancia ética en el epicureísmo, y el Jardín facilitó un marco para su realización. Eran admitidos mujeres y esclavos, y se conservan fragmentos de varias cartas privadas en que Epicuro expresa hondo afecto hacia sus amigos y seguidores. Es dudoso que el Jardín, durante la vida de Epicuro, ofreciera mucho de lo que podría llamarse una instrucción formal para epicúreos novicios. Los que se ponían en manos de Epicuro no eran tanto estudiantes que «estudian una materia», cuanto hombres y mujeres dedicados a un cierto estilo de vida. Séneca cita la máxima reveladora: «obra siempre como si Epicuro estuviera observando» *(Ep.,* 25,5). La semejanza con el «Tu hermano mayor te observa», de George Orwell, difícilmente podría resultar más equívoca. Epicuro inspiraba claramente el mayor respeto entre sus compañeros, y personificaba los valores de su propia filosofía. Mas si el Jardín carecía del *curriculum* formal de la Academia, podemos sin riesgo presumir que sus miembros consagraban mucho tiempo a la lectura y explicación de los libros de Epicuro; sus *Doctrinas Principales (vide infra)* eran probablemente aprendidas de memoria; algunos miembros hubieron de aplicarse a la preparación y copia de obras, tanto para el consumo interno como para ser distribuidas a epicúreos fuera de Atenas; y adeptos principales de Epicuro, tal como Metrodoro, se entregarían a estudios avanzados junto con

el propio maestro [1]. El libro XXVIII *De la Naturaleza,* de Epicuro, se refiere a Metrodoro en segunda persona, y los fragmentos que sobreviven relatan una discusión entre los dos filósofos sobre problemas de lenguaje y teoría del conocimiento. Epicuro se mantenía en contacto con sus seguidores de fuera de Atenas por correspondencia, y el comienzo de su *Carta a Pitocles* merece ser citado por las actitudes que revela del propio Epicuro y uno de sus discípulos:

> «Cleonte me trajo una carta tuya en la que continúas mostrando benevolencia hacia mí, correspondiendo a mi amor por ti. Estás tratando, no sin resultado, de memorizar los argumentos enderezados a una vida de suma felicidad, y me pides que te envíe un breve resumen del razonamiento acerca de los fenómenos astronómicos, de manera que puedas fácilmente saberlo de memoria. Porque hallas mis otros escritos difíciles de recordar, aun cuando, como dices, los estás utilizando continuamente. Me encantó recibir tu pedido y me procuró gozosas esperanzas» [2].

Congruente con estos principios, Epicuro prefería la compañía de unos pocos íntimos al aplauso público (Sen., *Ep.*, 7,11). No se retrajo completamente, sin embargo, de la vida ciudadana. En una carta citada por Filodemo, Epicuro dice que ha participado en todos los festivales nacionales (Us., 169); su máxima «vive retirado» no era una denuncia revolucionaria de la sociedad contemporánea, sino una directiva para alcanzar sosiego. Oponentes del epicureísmo vilipendiaron al fundador motejándole de libertino y dado al deleite, mas esto resulta incongruente, tanto con su enseñanza sobre el placer, según vamos a ver, como con sus propias actitudes. Afirmaba encontrar gran placer en una dieta alimenticia, a la que el queso convertiría en una fiesta (Us., 181 y s.). A su muerte, en 271 a. de C., Epicuro legó su casa y jardín a su seguidor Hermarco, en beneficio de la comunidad epicúrea, y los sucesivos directores de la comunidad probablemente nombraran a su propio sucesor. El día 20 de cada mes eran celebradas la memoria de Epicuro y de Metrodoro con una fiesta en el jardín. Esta y otras disposiciones, que se hallan registradas en el testamento de Epicuro (D.L., X, 16-21), proyectan una luz interesante sobre el carácter del hombre mismo.

El epicureísmo ha sido justamente llamado «la única filosofía misionera producida por los griegos» [3]. Antes de asentar su residencia en Atenas, Epicuro había constituido un grupo de seguidores en Lámpsaco y Metilene, y sus discípulos ayudaban a propagar el evangelio epicúreo por el mundo mediterráneo. Antioquía y Alejandría eran dos metrópolis en que el estoi-

---

[1] Epicuro probablemente coincidiera por vez primera con Metrodoro, unos diez años más joven que él, en Lámpsaco, ciudad natal del último.

[2] La autenticidad de esta carta ha sido cuestionada, mas no hay razón para dudar de su carácter fidedigno como documento de las posiciones y doctrinas de Epicuro.

[3] N. W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis, 1954), p. 329. El último capítulo de esta obra debe ser consultado para un resumen de los ulteriores avatares del epicureísmo.

cismo se estableció en fecha temprana. Más tarde se extendió ampliamente por Italia y la Galia. Cicerón, a mediados del siglo I a. de C., y con muy poco gusto por su parte, pudo escribir que: «los (romanos) epicúreos con sus escritos se han apoderado de Italia entera» *(Tusc.,* IV, 6-7). Eran los tiempos en que el epicureísmo anunciaba la pertenencia de algunos romanos prominentes, incluyendo a Calpurnio, Pisón y Casio. Julio César quizá fuera simpatizante, y Cicerón el Atico era epicúreo. La suerte del movimiento fluctuaba. La oposición política no les era algo desconocido, pero los mayores antagonistas fueron primero los filósofos rivales, especialmente los estoicos, y, más tarde, el cristianismo.

El epicureísmo parece haber cobrado su mayor fuerza en el mundo romano, inmediatamente antes de la caída de la República. Mas no sufrió una súbita decadencia. Séneca cita con aprobación muchas máximas morales epicúreas; el *Alejandro* de Luciano, escrito en el siglo II d. de C., nos da un relato fascinante de las reacciones epicúreas y cristianas frente a la persecución en el área sur del Mar Negro. Y lo más notable de todo es que cerca del 200 d. de C., en el interior de la Turquía moderna, en un lugar llamado Enoanda en la antigüedad, un anciano, de nombre Diógenes, había erigido una enorme inscripción filosófica, esculpida en una gran muralla de piedra. Entre 1884 y el día de hoy, muchos fragmentos de esta obra han sido rescatados, y constituye un sumario de la enseñanza de Epicuro, que Diógenes regaló a sus paisanos y a la humanidad toda para su felicidad [4]. Aparte de añadir valiosa información a nuestro conocimiento del epicureísmo, la inscripción de Diógenes prueba la vitalidad del evangelio de Epicuro, quinientos años después de la fundación del Jardín.

Epicuro mismo fue un prolífico escritor. Diógenes Laercio, que reseña 41 títulos de las «obras escogidas» de Epicuro, dice que sus escritos se acercan a los 300 rollos (X, 26), y que sobrepasó a todos los anteriores escritores «en el número de sus libros». Muchos de éstos consistían en opúsculos populares y cartas. La obra mayor de Epicuro era la serie de 37 libros *De la Naturaleza,* un tratado *Del criterio* o *kanôn,* y una colección de libros de ética, en que se incluyen *Vidas; Del Fin; De elección y aversión.* También escribió obras de polémica *Contra los físicos (o «naturalistas»); Contra los megáricos* y *Contra Teofrasto.* Muchas de las cartas, como sabemos por propia evidencia, resumían puntos de doctrina o trataban éstos con algún pormenor. De todos esos escritos, sólo una pequeña cantidad nos ha llegado. Se han conservado tres cartas que Diógenes Laercio incluyó en su *Vida de Epicuro.* La más larga y más importante de ellas, *A Heródoto,* ofrece un comprimido y dificultoso sumario de los principios más importantes del atomismo. Los fenómenos astronómicos son la materia de la *Carta a Fitocles,* y la tercera carta, *A Meneceo,* presenta una clara exposición, si bien excesivamente simplificada, de la teoría moral epicúrea. Sumada a esas cartas, Diógenes nos da una colección de 40 *Kuriai doxai, Doctrinas principales,* y otra serie de máximas *(Vaticanae sententiae)* sobrevive en un manuscrito

---

[4] Para dicho testimonio, *ver* la Bibliografía.

Vaticano. Las excavaciones en Herculano durante el siglo XVIII sacaron a luz muchos rollos carbonizados de papiro que originariamente formaban la biblioteca de algún romano de dinero. Era probablemente adepto al epicureísmo, ya que la mayoría de los papiros que han sido desenrollados y leídos son fragmentarias obras de Filodemo de Gadara, filósofo epicúreo y poeta, contemporáneo de Cicerón. Los rollos también contienen fragmentos de algunos de los libros *De la Naturaleza* por Epicuro. Estos son terriblemente difíciles de leer y reconstruir, mas también un suplemento inapreciable para el conocimiento que ya se poseía. Mucha tarea queda aún por hacer en ellos [5].

Dependemos agudamente de las fuentes secundarias para nuestra información sobre detalles de la doctrina de Epicuro. La más importante de ellas es el poeta romano Lucrecio, que escribió más de doscientos años después de la muerte de Epicuro. Su poema *De rerum natura* es una obra genial que precedió a la *Eneida* y rivaliza con ella como obra maestra literaria. Lucrecio, cuya vida y carácter nos son prácticamente desconocidos, era un fervoroso paladín del epicureísmo, que presenta la enseñanza de Epicuro como la única fuente de salvación humana. Mas Lucrecio no es meramente un panegirista. Sus seis libros exponen, con gran pormenor, argumentos epicúreos sobre los constituyentes fundamentales de las cosas, el movimiento de los átomos, la estructura del cuerpo y de la mente, las causas y naturaleza de la sensación y el pensamiento, el desarrollo de la cultura humana y los fenómenos naturales. Pero al mismo tiempo, no hay razón para considerar a Lucrecio mismo como pensador original. Su obra desarrolla y explica puntos que podemos hallar en los escritos originales de Epicuro. Aun allí donde Lucrecio informa sobre teorías, por ejemplo, la de la división de los átomos (II, 216-93), que no pueden considerarse como literales del propio Epicuro, aprovechaba probablemente fuentes originales, que no alcanzamos a rescatar. Los inmediatos sucesores de Epicuro no se señalaron por mayores innovaciones. Llevaron a cabo, sin duda, ciertos refinamientos, y el tratado *De los signos* de Filodemo (conservado principalmente en papiros) incorpora trabajos de lógica de Zenón de Sidón (c. 150-170 a. de C.), que muy bien pueden haber ido más allá de lo conseguido por Epicuro mismo. Mas los escritos del propio Epicuro perduraron como canónicos en su mayor parte a lo largo de la historia de la escuela.

Después de Lucrecio, las mejores fuentes secundarias son Diógenes Laercio, Cicerón, Séneca y Plutarco. Cicerón y Plutarco sentían profundo disgusto por el epicureísmo, y su crítica es de interés para comprender la adversa acogida que la escuela encontraba frecuentemente. Séneca, aunque oficialmente estoico, concluye la mayoría de sus primeras *Cartas morales* con una máxima epicúrea que recomienda a su corresponsal Lucilio. Sexto Empírico, para quien el epicureísmo era la más afín entre las escuelas dogmáticas de filosofía, proporciona un útil suplemento a nuestro conocimiento

---

[5] Casi todos los *Herculaneum papyri* pertenecen a la Biblioteca Nazionale de Nápoles; mas el British Museaum posee importantes fragmentos del Libro II *De Naturaleza*, por Epicuro.

directo del empirismo epicúreo. Finalmente, como ya he mencionado, contamos con fragmentos fundamentales en la inscripción de Diógenes de Enoanda.

La finalidad de la filosofía de Epicuro

La filosofía de Epicuro es una extraña mezcla de terco empirismo, metafísica especulativa y reglas para alcanzar una vida sosegada. Existen eslabones entre esos aspectos de su pensamiento, algunos de los cuales son más claros que otros. Mas una cosa que ciertamente los une es la preocupación de Epicuro por establecer la evidencia de la sensación inmediata y del sentimiento contra el análisis lógico que caracteriza la metodología platónica y aristotélica. Epicuro rechaza muchos de aquellos principios fundamentales con los que Platón y Aristóteles describían el mundo. Pero más importante que su disconformidad sobre lo que haya de decirse acerca del mundo, es su abandono de ciertos conceptos lógicos y metafísicos, básicos para Platón y Aristóteles. Epicuro reconocía la distinción entre lo universal y lo particular; mas no consideraba a los universales como con existencia propia, como lo hacía Platón; ni se hallaba interesado, al parecer, tal como lo estuvo Aristóteles, en clasificar las cosas bajo géneros y especies. No erigió principios tales como *lo igual* y *lo diferente* de Platón, o *la sustancia* y *la forma* de Aristóteles, para el análisis de los objetos y de sus propiedades. Los filósofos que proceden así, sostenía él, sólo juegan con las palabras, proponiendo vacuas presunciones y reglas arbitrarias. No negaba que la filosofía utiliza al lenguaje y la lógica como instrumentos suyos (Us., 219), mas rechazaba con vehemencia el punto de vista de que el análisis lingüístico, por sí mismo, sea capaz de decirnos acerca del mundo nada verdadero o relevante para una vida sosegada. El valor de las palabras es expresar aquellos conceptos que se derivan claramente de sensaciones y sentimientos. Estos últimos nos proporcionan nuestro único asidero de los hechos y el único seguro fundamento del lenguaje.

De aquí podría suponerse que Epicuro iba a hacer caso omiso de la metafísica. De hecho, su exposición de lo que existe no se detiene en los objetos que percibimos por sentimientos e inmediatas sensaciones. Nuestros sentidos nos informan de cosas a las que llamamos ganado, hierba, gatos, etc., mas para Epicuro semejantes cosas están compuestas de átomos y vacío, ninguno de los cuales es algo que podamos percibir o sentir. Al afirmar que átomos y vacío son las entidades últimas que constituyen el mundo, Epicuro hace una afirmación metafísica. Esto no es algo que él pueda probar o verificar directamente de las sensaciones, con o sin ayuda de experimentación. Tiene que establecerlo proponiendo ciertos axiomas y suponiendo la validez de ciertos métodos de inferencia.

La primera explicación atomística de las cosas había sido propuesta más de un siglo antes de que Epicuro iniciara su carrera filosófica. Epicuro la consideró evidentemente como una teoría en favor de la que podía ofrecer

nuevas y no alegadas pruebas. Mas al proporcionar una elegante y ceñida respuesta a cuestiones tales como «¿Cuál es la estructura de los objetos físicos?» o «¿Cómo se mueven los cuerpos?», la teoría atomista interesó a Epicuro por otras razones, no ya meramente teóricas. Si todos los acontecimientos y todas las sustancias pueden ser explicadas, en última instancia, por referencia a unos átomos que se mueven necesariamente en el espacio vacío, tanto la causalidad divina, tal como popularmente era concebida, como sus equivalentes más elaboradas —las *Formas* y el *Demiurgo* o *Alma del Mundo* de Platón; el *Primer Móvil* y las *Inteligencias Celestes* de Aristóteles—, resultan superfluas. Epicuro sostenía que las creencias en un gobierno divino del cosmos y del destino humano eran la causa principal de la incapacidad humana para vivir una vida serena. De un análisis atomista del mundo, supuesto que ello fuera demostrable, habrían de seguirse consecuencias que no dejarían de afectar a creencias acerca del puesto del hombre en el mundo.

Epicuro afirma con frecuencia que la filosofía carece de valor si no ayuda a los hombres a alcanzar la felicidad. Esto se aplica con fuerza particular a su teoría moral, mas no existe necesaria conexión entre el atomismo y el hedonismo. La tesis de que el placer sea lo único bueno como fin es compatible con toda clase de hipótesis metafísicas. Epicuro tiene varias maneras de establecer su hedonismo, ninguna de las cuales se apoya directamente en los átomos y en el vacío. En esto difiere señaladamente de los estoicos, cuya teoría moral se halla intrínsecamente relacionada con su metafísica. Mas la doctrina de Epicuro consideraba que podía mostrar la validez del hedonismo recurriendo a la experiencia inmediata, la cual, aunque menos directamente, él sostenía que reforzaba el atomismo. Si cabe aplicar útilmente etiquetas a un filósofo, a Epicuro había que denominarlo un empirista, Así es, al menos, cómo él habría querido ser recordado, y el empirismo proporciona la más clara conexión interna entre sus diferentes ideas.

Teoría del conocimiento

> Si rechazas todas las sensaciones no tendrás siquiera el punto de referencia para juzgar aquellas que afirmas que resultan falsas (*K.D.* XXIII).

El fundamento de la teoría epicúrea del conocimiento es la percepción sensorial. El parte del hecho de que todos los hombres tienen sensaciones (*aisthêseis*) y afirma, sin probarlo, que éstas han de ser causadas por algo ajeno a ellas mismas (D.L., X, 31). No se sigue, por supuesto, de ese aserto que las sensaciones sean causadas por cosas exteriores al percipiente, y Epicuro reconocería que un sentimiento tal como el hambre (un *pathos* en su terminología) tiene una causa interna. Pero da por sentado que las sensaciones de color, sonido, olor, etc., deben ser causadas por objetos reales que posean esas propiedades. «Hemos de suponer que es al penetrar en nosotros

algo de las cosas exteriores, cuando percibimos... sus figuras» *(Ep. Hdt.,* 49). Esta afirmación suscita inmediatamente preguntas, que los escépticos no vacilaron en plantear, acerca de los espejismos, las alucinaciones y otras cosas similares. Mas Epicuro tenía una respuesta, según veremos después.

Supongamos que admitimos que las sensaciones sean incapaces de mentir respecto de sus causas: en otras palabras, que si yo tengo la sensación de oír ha de haber algo sonoro que cause mi sensación. ¿Apoya esto la ulterior proposición de que hay un objeto tal como una bocina de automóvil o un pito de tren que corresponde precisamente al contenido de mi sensación? Para Epicuro la inferencia puede que resulte o no avalada. Aquello acerca de lo cual nuestras sensaciones no pueden engañarnos no es una bocina de automóvil, sino una impresión sensorial *(phantasia)* *. Lo que penetra en mí de las cosas de afuera no es una bocina de automóvil, si esto es lo que oigo genuinamente, sino un grupo de átomos *(eidôla),* emitidos desde la superficie exterior de tales objetos. Con tal que tales «efluvios», como podemos llamarlos, penetren en el órgano sensorial sin experimentar cambio alguno en su estructura, la impresión que produzcan en nosotros será una imagen exacta del objeto [6]. Si, por otra parte, su estructura sufre quebranto en el tránsito, los efluvios causarán que sintamos algo correspondiente, no a alguna característica efectiva del propio objeto, sino a su estructura modificada.

Las sensaciones, por tanto, constituyen necesariamente prueba válida sólo de los efluvios. Ello suscita el problema de como logremos distinguir entre aquellas sensaciones que nos informan exactamente sobre los objetos y aquéllas que no. Porque no podemos hacernos con los objetos independientemente de los efluvios. Epicuro aborda este problema de manera muy interesante. Distingue tajantemente entre la impresión sensorial como tal y los juicios, o entre la identificación de impresiones sensoriales con los objetos *(Ep. Hdt.,* 50-1). Nuestras impresiones sensoriales no son juicios ni dependen de la razón. No vamos a decir que esta impresión sensorial es segura y aquella otra indigna de crédito, pues obrar así presupone un objeto capaz de contrastar la validez de la sensación, y nuestro único conocimiento de los objetos se deriva de las sensaciones. Considerada como pauta informativa acerca de aquello que afecta a nuestros sentidos, toda impresión es igualmente válida (D.L., X, 31-2).

Las impresiones sensoriales, sin embargo, pueden ser distinguidas unas de otras en términos de claridad y viveza. Los sonidos pueden ser agudos o tenues, las imágenes visuales tanto claras como borrosas. Epicuro se daba cuenta también del hecho de que, conforme nos alejamos de la fuente aparente de muchas sensaciones, nuestras impresiones cambian y pueden disminuir en claridad. De reunir estos hechos, concluye que las sensaciones sólo proporcionan prueba segura acerca de los objetos si (y sólo si) se hallan ca-

---

* [El texto griego dice: *phantasian... têi dianoiai êi tois aisthêteriels* (la representación... por el intelecto o los sentidos. Cf. *infra,* 25-2b). N. del T.].

6 Epicuro no inventó la teoría de los efluvios de la percepción sensorial. Ella se remonta a Demócrito y todavía más atrás, en forma diferente, a Empédocles.

racterizadas por impresiones claras y distintas *(enargeia, Ep. Hdt.,* 52, cf. *K.D.,* XXIV). Las otras impresiones «aguardan confirmación» por medio de las que son claras. Esta conclusión podría también parecer hallar cierto apoyo en la explicación de Epicuro del proceso físico que da lugar a la sensación. Si nos hallamos cerca de la fuente primaria de nuestras sensaciones, los efluvios que nos afecten corren menos riesgo de sufrir alteración. Sólo desde una lejanía, supongamos, es cómo la torre cúbica parece cilíndrica (Us., 247).

Epicuro no especifica las condiciones que fijarían la claridad de una impresión sensorial. El consideraba esto probablemente como algo que supondría un retroceso infinito. Como dato de experiencia pudo tomar el que distinguimos, dentro de ciertos límites, entre aquello que es claro y lo que es borroso u oscuro. La claridad, sin embargo, no es garantía suficiente de que vemos las cosas como ellas son. Epicuro se engañaba burdamente con «visiones claras» cuando razonaba que el sol tiene, aproximadamente, el mismo tamaño con el que es visto *(Ep. Pyth.,* 91).

El primer nivel en la adquisición de conocimiento radica en la atención alerta a impresiones claras. Mas Epicuro no consideraba esto como algo de suyo suficiente. Por más claras que puedan ser, nuestras impresiones sensoriales no constituyen conocimiento. No nos dicen lo que algo es. Antes de poder centrar juicios acerca de objetos, nuestras impresiones sensoriales han de ser clasificadas, rotuladas y así marcadas aparte unas de otras. Epicuro propuso satisfacer esas condiciones con lo que él llamaba *prolêpseis* «preconceptos» [7]. Estos son conceptos o imágenes mentales generales, producidas por repetidas impresiones sensoriales, a un tiempo claras y semejantes en su clase. Ellas perduran tras haber cesado las sensaciones particulares y constituyen un registro de nuestra experiencia del mundo. Adquirimos un concepto o *prolêpseis* de hombre por una repetida y recordada experiencia de hombres particulares. De aquí que seamos capaces de interpretar sensaciones nuevas comparándolas con preconceptos, y que todos nuestros juicios acerca de objetos se elaboren sobre esta base de experiencias registradas, que clasificamos utilizando el lenguaje (D.L., X, 33). Epicuro coincidía ampliamente con Aristóteles, quien afirmaba que «la ciencia nace cuando, a partir de muchas ideas provenientes de la experiencia, surge un concepto general universal concerniente a cosas que son similares» *(Met..,* A 981 a 5 y ss.). Para Epicuro los preconceptos son el fundamento de los juicios y del lenguaje. «No habríamos nombrado nada de no haber aprendido previamente su forma por un preconcepto» (D.L., *ibid.).* El lenguaje es un método de significar aquellos preconceptos que nos parecen encajar con el actual objeto de la experiencia. Porque se supone que los preconceptos poseen «claridad», ellos establecen qué es lo que vemos, oimos, etc. [8], asociados a las nuevas impresiones sensoriales apropiadas. El error aparece cuando usamos pala-

[7] Cicerón (*N.D.* I 44) dice que Epicuro fue el primero en usar la palabra *prolêpsis* en este sentido.

[8] Clemente de Alejandría (Us. 255) cuenta que Epicuro decía que le es imposible a nadie investigar... o formar un juicio... independientemente del preconcepto.

bras que significan un preconcepto que no corresponde con el fenómeno *(De nat.,* XXVIII, fr. IV, col. 3). Esto puede ocurrir por confundir impresiones claras y oscuras, y Epicuro reconocía también que la ambigüedad de muchas palabras puede ser causa de asociación errónea de impresiones sensoriales y preconceptos [9].

Epicuro pensaba probablemente que todos los otros conceptos, incluso aquéllos que carecen de referencia empírica, derivan de preconceptos. Los preconceptos pueden combinarse unos con otros o pueden ser usados como base para una inferencia *(vide* D.L., X, 32). Mas, con pocas excepciones, los preconceptos parecen ser derivados directos de una sensación, y Epicuro recomendaba que el significado de las palabras se estableciese siempre por referencia a «la primera imagen mental» *(Ep. Hdt.,* 37). De esta suerte esperaba forjar un firme lazo entre las afirmaciones y la experiencia inmediata, aunque no diera razones suficientes de por qué los preconceptos de la gente hayan de ser mirados como semejantes e identificables, por tanto, con las mismas palabras.

Hasta aquí Epicuro puede afirmarse como un riguroso empirista. Mas debemos señalar ahora un buen número de curiosas excepciones al principio de que nuestras ideas acerca del mundo se deriven todas, en última instancia, de impresiones sensoriales. Aparte de aquellos efluvios que causan nuestras impresiones sensibles, Epicuro suponía también que existen «imágenes» que, salvando de algún modo los órganos sensoriales, penetran directamente en la mente. Ellos son también por naturaleza conjuntos de átomos, mas su densidad es mucho más sutil que los efluvios que afectan a nuestros sentidos. Son *tenuia simulacra,* como los llamaba Lucrecio (IV, 722 y ss.), y dan razón, tanto de las imágenes del sueño, fantasmas y visiones de muertos, como de objetos ordinarios del pensamiento, tales como, por ejemplo, leones. Tales «imágenes» pueden ser efluvios directos de la superficie de un objeto. Pero muchos de ellos son simplemente combinaciones casuales de átomos individuales; otros pueden consistir en efluvios reales que se combinan, y producen entonces imágenes de centauros y monstruos *(Ep. Hdt.,* 48; *Lucret.,* IV, 130-42). En lugar de explicar los sueños y alucinaciones por referencia a imágenes enteramente creadas, o traídas a la conciencia por alguna facultad psicológica, Epicuro sostenía que los sueños e imaginaciones resultan también explicables por el contacto de la mente con átomos que la penetran desde afuera.

Si preguntamos cómo han de ser distinguidos los sueños y las visiones de las impresiones sensoriales, la respuesta no resulta enteramente clara. Lucrecio busca una distinción en términos de continuidad. Las impresiones sensoriales «reales» son producidas por una corriente constante de efluvios; pero la mente puede ser afectada por una única «imagen» (IV, 746) y, presumiblemente, capte así una visión momentánea. Se afirma también que las imágenes del sueño se suscitan por una serie de efluvios que van pere-

[9] Para más testimonios y examen véase mi artículo en el *Bulletin* of *The Institute of Classical Studies* 18 (1971), 114-33.

ciendo uno tras otro; la descripción de Lucrecio hácele a uno pensar en el movimiento *staccato* del cine en su comienzos. Tales criterios resultan evidentemente inadecuados al propósito de Epicuro. Afirma, en efecto, que una persona alucinada realmente ve algo que está ahí, mas equivocadamente lo toma como correspondiendo a un objeto sólido, fáctico (cf. *Us.*, 253).

Los dioses son un objeto más de percepción mental directa. Posponiendo por ahora la consideración de una estructura física, podemos observar aquí que Epicuro propone una serie de efluvios sutiles de los dioses que penetran de modo directo en la mente. Los textos que describen esas «imágenes» divinas son difíciles; Epicuro ofrece razones teóricas, así como testimonios de tales visiones, para justificar sus postulados acerca de la naturaleza divina (Cic., *N.D.*, I, 43-55). Mas no parece haber dado argumentos adecuados en favor de las «imágenes» divinas. El invocar la supuesta universalidad de la creencia humana en los dioses no ayuda a esa extraña tesis. La verdadera dificultad es, sin embargo, la de los fundamentos de la verificación. Con el concepto de visión clara, posee Epicuro una pauta para comprobar juicios empíricos, lo cual tiene algunos caracteres de objetividad. Sólo en un especial sentido filosófico cabe decir que la percepción de dioses * por la gente dependa de sus creencias. Cómo podemos llegar a pensar algo acerca de los dioses es algo, por otra parte, que no puede ser confundido con la percepción de objetos empíricos. La teoría de Epicuro sobre las «imágenes» divinas coloca la creencia religiosa en la misma categoría que la observación empírica.

Algunos investigadores han sostenido que Epicuro suponía una facultad mental especial, la «aprehensión por el intelecto» *(epibolê tês dianoias)*, que, de algún modo, garantiza la veracidad, tanto de las impresiones de los dioses, como de la validez de los conceptos científicos. De haber sostenido Epicuro esa teoría, habría sido un intuicionista en buena porción de su actividad filosófica. Tal interpretación fue defendida ampliamente por Cyril Bailey, cuya obra sobre Epicuro y Lucrecio ha ganado autoridad en el mundo angloparlante. Según Bailey, Epicuro suponía que la impresión sensorial «clara», de la cual ya he hablado, se obtiene por la «atención de los sentidos», y de esa forma por la «atención» de la mente se obtienen visiones claras de los dioses y conceptos claros concernientes, por ejemplo, a los átomos y al vacío. Si Bailey sostuviera simplemente que no podemos hacernos cargo de ningún objeto o pensamiento si no «atendemos» a algo, no atribuiría a Epicuro nada notable. Mas Bailey afirmaba más que eso. Epicuro supone, según su interpretación, que «los conceptos científicos se construyen, paso a paso, por la yuxtaposición de conceptos previos, cada uno de ellos captado como 'claro'... por la aprehensión inmediata de la mente» [10].

El uso que hace Epicuro de la expresión «aprehensión por el intelecto» no justifica la opinión de Bailey. Toda explicación que haga de Epicuro un intuicionista va totalmente por mal camino. Probablemente lo que él quiere

* [El texto inglés pone *dogs*, evidente errata por *gods*, que no aparece enmendada. N. del T.].

[10] *The Greek Atomistos and Epicurus* (Oxford, 1928), p. 570.

decir con «aprehensión», ya de la mente, ya de los sentidos, es concentración o atención: si queremos captar las imágenes que pueden ser recibidas por los órganos sensoriales de la mente, necesitamos concentrarnos. Volveré sobre este tema en la discusión de la psicología epicúrea (p. 63).

En orden a utilizar el testimonio de los sentidos como material para establecer proposiciones verdaderas acerca del mundo, Epicuro supuso la validez de determinados axiomas. Uno de éstos ya ha sido sentado: «las impresiones sensoriales 'claras' proporcionan información ajustada acerca de la apariencia externa y de las propiedades de los objetos» [11]. Estas impresiones sensoriales *confirman* o *testifican, por el contrario, contra* la verdad de aquellos juicios sobre objetos que podamos hacer provisionalmente, en virtud de un testimonio careciendo de la claridad requerida. Mas Epicuro permitía también una forma más débil de confirmación, «la falta de prueba en contrario». Y podemos entonces sentar como otro axioma: «Los juicios acerca de objetos no evidentes son verdaderos si se hallan de acuerdo con impresiones sensoriales claras.» Este segundo axioma es de máxima importancia para Epicuro. Si una confirmación positiva por medio de impresiones claras fuera el único fundamento de afirmaciones objetivas verdaderas. Epicuro no podría ir más allá de la descripción de objetos sensibles. Para ello considera que la validez de las impresiones claras es tal que incluso proporcionan prueba indirecta de cosas que son imperceptibles, o para las que una visión clara resulta inalcanzable. He aquí un ejemplo conservado por Sexto Empírico (citado, núm. 21): Si el vacío no existe (algo no evidente), entonces el movimiento no existiría, dado que *ex hypothesi* todas las cosas son plenas y densas. Ahora bien, dado que el movimiento existe, lo aparente no contradice el juicio acerca de lo que es/no-evidente. (Así planteado, desde luego, el argumento no es válido, ya que supone que el vacío es una condición necesaria del movimiento, poniendo a la plenitud como su contradictoria.)

Epicuro asocia el axioma referente a la no-contradicción con una proposición posterior *(X)*, que puede ser considerada como implicación del segundo axioma: si más de una explicación de fenómenos no evidentes se halla de acuerdo con la observación, entonces la totalidad de dichas explicaciones ha de ser considerada como igualmente válida *(Ep. Pyth.*, 87). Planteemos esto más formalmente. Supongamos que p sea un hecho evidente, q un problema que requiera explicación, el cual no puede ser resuelto directamente por referencia a p, y s, t, u, tres afirmaciones diferentes acerca de q, las cuales son todas compatibles con p. Entonces, independientemente de cualquier otro criterio o axioma, síguese de la proposición X que s, t y u son todas explicaciones igualmente aceptables. Este argumento es formalmente válido, y Epicuro lo aplica rigurosamente a todas las afirmaciones relativas a fenómenos astronómicos. Para rechazar alguna de las hipótesis s, t y u, sería menester introducir un nuevo principio de verificación por encima del

---

[11] Formulaciones precisas de estos «axiomas» pueden hallarse en Sexto Empírico, *Adv. math.*, VII, 212-13 (Us. 247). Epicuro escribe sobre ellos más informalmente en *II Ep. Hdt.*, 51, y D.D., XXIV.

segundo axioma. Epicuro rehusó esto basándose en que ello significaría alejarse de lo que es precisamente cognoscible, es decir, del estado de los objetos tal como es dado por claras impresiones sensoriales. Epicuro aplica este principio regularmente en la *Carta a Pitocles,* como muestra el siguiente extracto (94):

> «Los repetidos menguantes y crecientes de la Luna pueden tener lugar debido a la rotación de este cuerpo celeste; igualmente pueden deberse a movimientos del aire; o incluso también a la interposición de otros cuerpos; esto puede ocurrir de alguna de las maneras por las que las cosas a nosotros manifiestas nos invitan a dar razón de este fenómeno, con tal que uno no se aferre a una única explicación, de tal modo que deseche otras sin buena razón, dejando de considerar aquello que es posible para un hombre, y aquello imposible, y deseando, en consecuencia, descubrir lo indescubrible.»

Como principio científico esto es, hasta cierto punto, admirable. Uno piensa en el debate corriente acerca de las diversas explicaciones del origen del universo (estallido fuerte, estado uniforme, etc.), que todavía no ha sido resuelto con datos empíricos. Epicuro podría sostener, con considerable fundamento, que la astronomía de su tiempo pretendía conocer más de lo que su fuente de evidencia, la simple vista, justificaba. Lo que él parece haber dejado totalmente de apreciar, es la comprobación válida basada en observaciones inmediatas, que algunos astrónomos ya estaban tratando de hacer referidos a registros sistemáticos y por medio de cálculos matemáticos.

Aplicado a los fenómenos celestes, el uso que hace Epicuro del principio de no contradicción tiene la función preferentemente negativa de dejar abierta una pluralidad de explicaciones posibles. Mas los epicúreos utilizaron el principio positivamente, como fundamento en que apoyar afirmaciones alcanzadas por inducción. Filodemo registra este ejemplo: de la proposición «los hombres, dentro de los límites de nuestra experiencia, son mortales», inferimos que «los hombres doquiera son mortales». La afirmación general está basada en el hecho empírico de que no conocemos ninguna excepción y, *por consiguiente,* es congruente con la experiencia *(De los Signos,* col. XVI). Los estoicos objetaban tal clase de razonamientos fundados en que presupone que lo no-evidente (los hombres inobservados) es de clase semejante a lo evidente. Los epicúreos replicaban que su inferencia no supone que todos los hombres sean mortales. Es la falta de haber habido un hombre inmortal la que justifica la inferencia general acerca de la mortalidad humana.

Epicuro supone, como lo debe todo científico, que existen ciertas uniformidades en la naturaleza que valen igual para lo evidente y para lo que no lo es. Claro que no se sigue del segundo axioma, el que una proposición congruente con cierto fenómeno evidente *haya* de ser también verdadera, referida a algo no-evidente. Mas la ciencia no puede obrar únicamente con proposiciones necesariamente verdaderas. Ha de proceder por generalizaciones empíricas, las cuales son rechazadas a medida que una nueva prueba

refute las hipótesis anteriores. Los estoicos sostenían que toda inferencia ha de asentarse mediante argumentos deductivamente válidos. Mas el razonamiento deductivo, por sí mismo, no puede nunca ser suficiente para sentar una afirmación científica. Pues las premisas que entrañan una conclusión deductiva acerca de datos observables han de ser o generalizaciones empíricas o, en última instancia, han de basarse en afirmaciones de forma empírica. Llegado a cierto punto, el científico ha de hacer una inferencia inductiva basada en la evidencia, y, para Epicuro, se llega a ese punto cuando la observación parece apoyar la creencia de que probablemente no se hallaría nada que contradijese una afirmación general.

Epicuro y Lucrecio apelan a menudo a la «analogía» o a la «similaridad», para apoyar una inferencia que vaya de lo visible a lo invisible. De este modo toma Epicuro el hecho, supuestamente observado, de que no cabe distinguir partes en la mínima magnitud visible, para apoyar la inferencia de que otro tanto es verdad de la mínima magnitud invisible, la mínima parte de un átomo *(Ep. Hdt.*, 58 y s.). El tema principal de *De los Signos* de Filodemo es la «inferencia analógica», y podemos suponer que esto requiere un principio ulterior para su justificación. Ninguna de nuestras fuentes secundarias ni el propio Epicuro ofrecen algún estudio dedicado a la «analogía», y tampoco resulta necesario. La justificación de la inferencia por analogía la aportan los dos axiomas ya explicados [12]. El primer axioma nos autoriza a afirmar que las «impresiones claras» nos muestran que los hombres son mortales. Todos los hombres de quienes tenemos experiencia segura son semejantes en lo que toca a la mortalidad. De esta prueba positiva Epicuro infiere que los hombres de quienes no tenemos experiencia son igualmente semejantes respecto de la mortalidad. La inferencia está justificada por el segundo axioma, que nos permite afirmar *p* si no existe prueba en contrario. Filodemo llega incluso a afirmar que es «inconcebible» que haya algo que no posea nada en común con el testimonio empírico *(De los Signos,* col. XXI, 27 y ss.). La prueba epicúrea de lo «concebible» es la percepción sensorial y las problemáticas «imágenes» mentales, ya discutidas (p. 33).

El método epicúreo de la prueba indirecta puede ser ilustrado con abundantes pasajes de Lucrecio. Es costumbre del poeta refutar una proposición apelando a lo claro, a lo que podemos ver, y así, inferir el carácter contradictorio de la proposición rechazada. Valga sólo un ejemplo. En el libro I argumenta Lucrecio por etapas contra la tesis atomística. Empieza por desechar la proposición «Algo puede ser creado de nada.» Ya que, si esto fuera así, todo tipo de cosa podía ser producida de una cualquiera: nada requeriría una simiente. Mas vemos *(videmus)* que una tierra cultivada produce mejor cosecha que una inculta, lo que prueba la existencia en el suelo de cuerpos primarios, que el arado incita a nacer. «De no haber cuerpos primarios, verías *(videres)* nacer cada cosa mucho más exitosamente por sí misma» (159-214).

---

[12] Ver Philodemus, *De los signos,* col. XVI, ed. Ph. y E.A. De Lacey (Pensylvania, 1941).

La metodología de Epicuro, juzgada con estrictos criterios lógicos, pa rece imprecisa y poco fiable, al igual que esta argumentación de Lucrecio No dudo de que lo correcto es describir como «axiomas» los dos principic acerca de la confirmación y la no-contradicción. Mas Epicuro no los denc mina principios. Si un fragmento de Filodemo ha sido correctamente de: cifrado, es casi seguro que conocía los *Analíticos* de Aristóteles [13]. Ma: aunque la metodología inductiva de Aristóteles pueda haber influido e Epicuro, este último filósofo no compartía el interés de Aristóteles haci la lógica por sí misma; y parece haber pensado que toda ciencia demostra tiva, basada en razonamiento deductivo, era un mero juego de palabra: Dado que la mayor parte de los *Analíticos* de Aristóteles se ocupa del ana lisis del razonamiento deductivo en forma de silogismos, y de especifica las condiciones suficientes de las verdades necesarias, Epicuro no podía gu: tar de su lectura. Rechazaba, sobre todo, cualquier clase de indagació lógica no aplicada a la comprensión de datos empíricos. No veía, aparente mente, que la ciencia empírica, si ha de estar bien fundada, no puede avar zar muy lejos con la sola guía de «claras» impresiones de los sentidos.

El lector estará en condiciones de ampliar por su cuenta la crítica d la metodología de Epicuro. Lo que habría que añadir es una advertencia para no tomar a la letra observaciones ocasionales de escritores antiguc según las cuales Epicuro no habría tenido interés por la lógica y el métod científico. Tales puntos de vista se encuentran en muchos manuales mc dernos, y son incorrectos. Epicuro, con ánimo de impresionar, escribe menudo como si despreciara todo estudio. Mas esto es retórica, expresió de menosprecio por lo que consideraba pedante y positivamente perjudici en la cultura de su tiempo. Afortunadamente, sobrevive lo suficiente de libro XXVIII *De la Naturaleza* como para ver qué hace Epicuro cuando n está meramente resumiendo o exhortando. En esa obra Epicuro estudi la inducción, utilizando el término técnico de Aristóteles *epagôgê,* proble mas acerca del significado y la ambigüedad, la distinción entre lo universa y lo particular, problemas conexos con la designación de lo individual, acertijos lingüísticos del tipo de los propuestos por los megáricos. Desgra ciadamente el texto se halla demasiado dañado como para permitirnos ve su tratamiento detallado de estos temas [14]. Mas nos ofrece prueba suficier te para juzgar que partes de la siguiente afirmación de Cicerón son tosca mente erróneas: «Epicuro rechaza las definiciones [no lo hacía]; no instruy acerca de la división (clasificación en géneros y especies); fracasa en mostra cómo ha de construirse un argumento; no puntualiza cómo hayan de descu brirse los sofismas ni cómo hayan de distinguirse las ambigüedades» *(Fin.,* I 22). Es bueno recordar que Epicuro escribió 37 libros *De la Naturaleza* que podemos advertir el prejuicio de Cicerón estudiando fragmentos d sólo uno de ellos.

---

[13] *Adversus sophistas,* 1, 3 ed. Sbrodone (Nápoles, 1947).
[14] Para más detalles, ver el art. citado en n. 9, p. 34.

La estructura de las cosas

> La naturaleza del universo es cuerpo (materia) y vacío. (*De la Naturaleza.* I.)

Epicuro sostenía ser autodidacta, mas el atomismo contaba más de un siglo de antigüedad en Grecia en la época en que él reafirmaba los principios fundamentales de tal doctrina. Primero Leucipo y luego Demócrito, en la segunda mitad del siglo v, habían defendido que lo que realmente existe es reducible, en última instancia, a dos y sólo dos clases de cosas: lo pleno (cuerpos indivisibles) y lo vacío (espacio). Cómo tal tesis llegara a ser propuesta resulta ya, en sí, una historia fascinante, mas pertenece a la historia de la filosofía presocrática. Vamos a tocarlo aquí sólo en cuanto esencial para entender el atomismo de Epicuro.

Nuestro punto de partida es, una vez más, la *Carta a Heródoto.* En ella, en unos pocos parágrafos de argumentación extremadamente sucinta, Epicuro descubre los rasgos esenciales de la teoría atomista (38-44). El problema que tal teoría pretende resolver puede plantearse como sigue: ¿Qué principios derivados de prueba empírica son necesarios y suficientes para explicar el mundo físico tal como él mismo se presenta a nuestros sentidos? La respuesta es sumamente parca: un número infinito de cuerpos indivisibles que se mueven en un infinito espacio vacío.

Epicuro llega a esta respuesta mediante una serie de proposiciones metafísicas, que luego utiliza para apoyar inferencias acerca de la estructura subyacente de los cambiantes objetos de la experiencia. A) Nada puede provenir de nada. B) Nada puede ser convertido en nada. C) El universo nunca se halló ni se hallará en condición diferente de la actual [15]. Las dos primeras proposiciones quedan sentadas indirectamente mediante lo que he llamado el segundo axioma. El suponer que nada preexiste o nada sobrevive a los objetos que observamos crecer y decaer contradiría a la experiencia. Vemos cosas que nacen *de* algo: no surgen al azar. Segundo, *existe* algo *en* que las cosas desaparecen. De otro modo no habría límite a la destrucción, y todo habría perecido en el no-ser. La tercera proposición (C) es considerada por Epicuro como analítica. Dado que el universo abarca todo lo que es, nada existe fuera del universo que pueda causar su cambio. (No considera la posibilidad de que alguna causa interna de cambio podría ocasionar diferentes condiciones del universo, considerado como un todo, en tiempos diferentes.)

Se sigue de (C) que toda explicación de las cosas en general, que hoy es sostenible, es eternamente válida.

Es un hecho evidente que existen cuerpos; el espacio vacío, por consiguiente, también ha de existir, ya que los cuerpos han de hallarse *en* algo

---

[15] Lucrecio desarrolla (A) y (B) ampliamente, I, 159-264; trata de (C) en II, 294-307.

y tener algo a través de lo cual moverse [16]. Epicuro afirma luego que, aparte de los cuerpos y el vacío, nada es concebible como una entidad independiente: todas las cosas han de ser reducibles a cuerpo y vacío. Los cuerpos son de dos clases, los compuestos y las unidades de las cuales se forman los compuestos. Se sigue de (B) que una clase de cuerpos, los no-compuestos, han de ser limitados respecto del cambio y de la destrucción. Epicuro expresa esto así: «Y estos cuerpos (*sc.* los no-compuestos) son indivisibles e inmutables, si todas las cosas no han de ser destruidas en el *no*-ser, sino que han de perdurar a salvo en la disolución de los compuestos; son compactas por naturaleza y no pueden ser divididas en lugar alguno ni en alguna manera. De ahí que los primeros principios hayan de ser cuerpos indivisibles» *(Ep. Hdt.,* 39-41).

Por discutible que sea este argumento, sus puntos principales, en la formulación abreviada de Epicuro, son totalmente claros. No vemos los átomos, mas lo que vemos, nacimiento y muerte, crecimiento y decadencia, nos obliga a suponer la existencia de cuerpos que son inmutables y totalmente impenetrables.

¿Qué más cabe decir acerca de los átomos y el espacio vacío? Epicuro procede a argumentar que el universo es «ilimitado» en sí mismo y también en el número de átomos que contiene y en la extensión del espacio vacío. Si el universo fuera limitado, tendría extremidades; mas no hay nada que limite el universo. Y si el universo mismo es ilimitado, sus constituyentes también han de ser ilimitados. Porque un número limitado de átomos en un infinito espacio vacío no sería suficiente para mantenerlos juntos unos con otros; no podrían formar la pluralidad de compuestos que experimentamos; y, por otra parte, un ilimitado número de átomos no podría ubicarse en un espacio limitado *(Ep. Hdt.,* 41-2).

Dado que todos los objetos de la experiencia son compuestos de átomos y vacío, Epicuro afirmaba que los mismos átomos habían de tener innumerables formas diferentes —aunque no infinitamente— para dar razón de la variedad de las cosas. Además de la forma, todos los átomos están necesariamente sujetos a un movimiento continuo, lo que requerirá en seguida mayor estudio. También poseen peso y, desde luego, volumen o masa. Todas las otras propiedades de que tenemos experiencia se explican por las distribuciones resultantes cuando se combinan una pluralidad de átomos y vacío. Los átomos, en cuanto tales, no son cálidos ni fríos, con color o sonoros, y así siguiendo *(Ep. Hdt.,* 42-4; 68-9).

Es ya el momento de considerar con más pormenor lo que Epicuro entendía por «indivisibilidad» de los átomos. Como ya se ha mostrado, se llegó al concepto de átomo mediante la eliminación de una hipótesis contradictoria, a saber, la de que los cuerpos, en última instancia, son divisibles en un *no*-ser. Si Epicuro supuso que la infinita divisibilidad de un cuerpo debe conducir a su reducción a la nada, cometió una falacia elemental. Una

---

[16] Para los argumentos de Lucrecio referentes al vacío, ver I, 329-97. Aristóteles negó la necesidad del vacío para explicar el movimiento, al igual que los estoicos.

infinita indivisibilidad no implica nada acerca de la reducción a una pura no-existencia. Lucrecio, sin embargo, adelanta un argumento en favor de los cuerpos indivisibles que evita esa falacia, y que, podemos suponerlo, se remonta a Epicuro mismo.

El argumento sostiene lo siguiente: el cuerpo y el espacio vacío se excluyen mutuamente, de otro modo no habría *dos* clases de cosas reales (*i.e.*, todas las cosas pueden reducirse bien a cuerpo o bien a espacio vacío). El cuerpo, por consiguiente, no puede incluir como parte de sí mismo espacio vacío. Todo lo que incluya como parte de sí mismo espacio vacío ha de hallarse limitado por lo que es sólido-cuerpo. Las cosas creadas son de esta clase, es decir, compuestos de cuerpo y espacio vacío. Mas los cuerpos especiales que contribuyen a formar tales compuestos han de consistir de aquello que es totalmente sólido e indivisible. Porque nada puede ser dividido a menos que no contenga dentro de sí espacio vacío. Y nada es capaz de contener dentro de sí espacio vacío que no posea componentes que sean ellos mismos totalmente indivisibles (Lucrec., I, 503-35).

La fuerza de este argumento gira en torno al supuesto de que el espacio vacío es la condición necesaria para la divisibilidad. Los primeros atomistas habían hablado del espacio vacío como de un «*no* ser» y del cuerpo como «ser»: el espacio vacío es no-cuerpo. Si tomamos la referencia de Epicuro al *no*-ser como herencia de este antiguo uso, su argumento resulta compatible con el pasaje de Lucrecio que he resumido. Igual que lo que es no puede, en última instancia, ser reducido a lo que no-es, tampoco el cuerpo puede reducirse a un no-cuerpo, *i.e.*, a espacio vacío.

Los átomos epicúreos no pueden desintegrarse en cuerpos más menudos. Son físicamente indivisibles. Mas no constituyen las ínfimas unidades de extensión. El átomo mismo consta de partes mínimas que son, no sólo físicamente desintegrables, sino indivisibles en el pensamiento: nada puede ser concebido más allá de tales *minima*. Epicuro suponía que existe un número finito de tales partes mínimas por cada átomo. Los átomos varían en tamaño, y éste viene determinado por el número de sus partes mínimas. Nuevamente, los átomos varían en forma, y ésta se halla determinada por la disposición de sus partes mínimas.

Esta doctrina de las partes mínimas suscita muchas dificultades y sólo será aquí brevemente expuesta. Epicuro, al parecer, consideraba cada átomo como algo compuesto de mínimas unidades de magnitud, no separables unas de otras ni, por consiguiente, separables de todo el átomo que componen (*Ep. Hdt.*, 56-9)[17]. La noción es oscura y puede aclararse por una analogía concreta. Supongamos que tomamos un centímetro cúbico de metal sólido y le acotamos en tres dimensiones por milímetros. En ese caso, las mínimas partes son al átomo como cada milímetro cúbico a todo el cubo de metal, con esta reserva: que cada milímetro cuadrado ha de ser tomado como la unidad menor que pueda distinguirse en cualquier superficie del cubo entero. El átomo epicúreo es la magnitud ínfima que puede existir

[17] Ver también Lucrecio, I, 599-634.

como cuerpo independiente pequeño. Epicuro parece haber pensado que esto dejaba algo sin explicar —concretamente, los puntos límites del átomo o para plantearlo de otro modo, el hecho de que el átomo sea un objeto tridimensional y como tal posea forma. Buscó una explicación refiriéndolo a sus mínimas partes.

Al dotar a los átomos de partes mínimas, Epicuro probablemente estaba modificando el atomismo primitivo. Los átomos de Leucipo y Demócrito eran físicamente indivisibles, pero además, con toda probabilidad, sin partes y, en consecuencia, también teóricamente indivisibles. Simplicio, el comentarista de Aristóteles, distingue así a Epicuro de los primeros atomistas: «Epicuro —dice— apelaba sólo a la inmutabilidad de sus cuerpos primarios, mientras que Leucipo y Demócrito también se referían a su pequeñez y carencia de partes» (Us., 268).

Nuestro conocimiento del atomismo antiguo proviene en su mayor parte de Aristóteles. La investigación moderna ha mostrado que éste tenía razón al conectar a los atomistas del siglo v con los escasamente anteriores filósofos eleáticos, con Parménides y con Zenón [18]. No es éste el lugar para ofrecer una exposición pormenorizada de los eleáticos. Muy brevemente, Parménides, en su poema *El camino de la verdad,* había presentado argumentos de notable sutileza, acerca de lo que puede ser dicho de lo que existe. Concluía que los siguientes predicados son inadmisibles: sujeto a creación y destrucción, sujeto a divisibilidad, sujeto a cambio de lugar y cambio de cualidad: lo que existe es entero, inmóvil, eterno, compacto, uno y continuo. Zenón reforzó los argumentos de Parménides, tratando de mostrar que la proposición «las cosa son varias y sujetas a movimiento» conduce a dilemas insolubles. Las paradojas de Zenón giran en torno de la noción de participación o divisibilidad. Su interpretación es extremadamente difícil y discutible. Un solo punto nos interesa aquí. Zenón argüía que si una unidad de magnitud puede en absoluto dividirse, ha de ser infinitamente divisible. Tal conclusión repugnaba a los antiguos atomistas, deseosos de dar una explicación del mundo compatible, dentro de lo posible, con la lógica de Parménides. De aquí que consideraran sus cuerpos primarios como impartibles, y por lo tanto, indivisibles unidades de magnitud. Estas satisfacían la mayoría de los predicados que Parménides deducía como pertenecientes a lo que realmente existe. Al carecer de partes, los átomos de Demócrito no serían divisibles ni siquiera teóricamente.

Epicuro modificó esta doctrina, adscribiendo partes al átomo, aunque haciendo a esas partes *minima, i.e.*, física y teóricamente indivisibles. Parece haber supuesto que era una condición necesaria del propio átomo, el cuerpo ínfimo el poseer partes —pero antes que regulan nuestra divisibilidad teórica hasta lo infinito, del átomo mismo. Las partes mínimas satisfacían esta condición y proveían también de medios para explicar diferencias en

---

[18] El estudio más penetrante del atomismo democríteo y epicúreo es de D. L. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton, 1967). Su primer estudio se ocupa de la noción de partes mínimas.

forma, tamaño y peso de los átomos particulares. Lucrecio afirma que «aquellas cosas que no aumentan por partes carecen de la diversidad de propiedades que la materia creadora debe poseer» (I, 631-3). Aristóteles, finalmente había apuntado un número de dificultades en la noción de átomo indivisible, que la nueva tesis de Epicuro puede haber intentado resolver (*Física,* IV, 231b25-232a17; 240b8-241a6). Volveremos sobre las partes mínimas en la próxima sección.

El movimiento de los átomos y la formación de los cuerpos compuestos

Acaba de ser estudiada una modificación del atomismo antiguo llevado a cabo por Epicuro. El difería también de Demócrito respecto del movimiento de los átomos. Ambos convenían en que los átomos están siempre en movimiento, mas Demócrito suponía casi seguramente que el curso que toma todo átomo, en relación con otro cualquiera, es por completo debido al azar [19]. De hecho, buena parte de nuestros testimonios acerca del movimiento de los átomos de Demócrito se refieren claramente al movimiento derivado de choques con otros átomos, y sólo podemos especular acerca de lo que dijera del movimiento original de un átomo. Probablemente no atribuía peso al átomo y, de hacerlo, no pudo haber utilizado el peso como causa de movimiento. Más aún, es improbable que juzgara apropiado asignar alguna dirección al movimiento de los átomos, dado que afirmaba que el vacío infinito no tiene ni ápice ni fondo, centro ni extremo (Cic., *Fin.,* I, 17). El vacío proporcionaba a Demócrito una condición que ciertamente consideraba necesaria para el movimiento, y puede haber simplemente tomado como un hecho el que el átomo necesariamente se mueva en el vacío.

Sostiene Epicuro en contra de Demócrito que el peso es una propiedad necesaria del átomo. Sus razones para afirmarlo así no pueden ser establecidas por testimonio directo alguno. Mas están casi seguramente fundadas en la hipótesis de que un cuerpo ingrávido no puede moverse. Aristóteles consagró considerable atención al análisis del peso como factor determinante del movimiento. De hecho, Aristóteles define en el *De caelo* lo pesado y lo ligero como «la capacidad para un cierto movimiento natural» (307b32), y un poco después dice: «Existen ciertas cosas cuya naturaleza es moverse siempre, alejándose del centro, y otras, acercándose siempre hacia el centro. Lo primero lo denomino movimiento hacia arriba, lo segundo hacia abajo» (308a14). Ahora bien, Epicuro reconocía que, en un universo infinito, uno no puede hablar estrictamente de un centro ni de un arriba o abajo *(Ep. Hdt.,* 60). Mas pensó que uno podía hablar de arriba y abajo por referencia a un punto fijo y, que en este sentido relativo, el movimiento natural de los átomos es hacia abajo, como consecuencia de su peso. Todo movimiento, fuera de la caída perpendicular, requiere otros

[19] Esto se confirma por unas palabras de Aristóteles, citadas por Simplicius (D.K., 68 a 37); cf. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy,* vol. II (Cambridge, 1965), pp. 400-2.

factores, además del peso para ser explicado. Con toda probabilidad, la discusión de Aristóteles acerca del peso como determinante del movimiento influyó en la crítica de Demócrito por Epicuro.

Si un átomo no es estorbado por colisión con otros átomos, su velocidad y dirección de movimiento son invariables. Epicuro se dio cuenta del importante hecho de que las diferencias de peso no tienen importancia para la velocidad de los cuerpos que caen en el vacío: «cuando se mueven a través del vacío y no encuentran resistencia, la velocidad de los átomos debe ser igual. Y los más pesados no correrán más rápido que los ligeros...» *(Ep. Hdt.,* 61). ¿A qué velocidad se mueven, pues, los átomos en caída libre? Epicuro explica esto a veces con la gráfica frase: «tan rápido como el pensamiento». Mas ello no nos ayuda demasiado. De hecho, él parece haber supuesto que el tiempo, al igual que la extensión, no sea infinitamente divisible. Exactamente como el átomo es el *minimum* discreto y consta de mínimas partes, así el tiempo es divisible en períodos continuos, mínimos, que constan de unidades temporales indivisibles, «tiempos distinguibles sólo en el pensamiento» *(Ep. Hdt.,* 62). Epicuro suponía probablemente que el tiempo que un átomo emplea en recorrer la distancia menor, es decir, el mínimo de extensión, es la unidad temporal mínima. Esta unidad temporal, indivisible, no es de tal modo que un movimiento pueda ocurrir *durante* ella. «Se ha movido» no, sino «se está moviendo» es la relación que guarda un cuerpo móvil con las unidades indivisibles que constituyen el tiempo y el espacio (Us., 278). Como lo vio ya Aristóteles, una tal teoría transforma el movimiento en una serie de brincos (*Phys.,* VI, 231b25-232a17). El átomo ha de brincar, como de un juego de unidades espaciales al inmediato. Pues no hay tiempo ni espacio en que pueda decirse que ocurra su progresión, de una unidad a la inmediata. La distancia mínima por la cual un átomo puede alterar su ubicación en cualquier momento es la medida de una parte mínima cualquiera.

Epicuro pudo haber eludido estas consecuencias, si hubiera visto que puede afirmarse la divisibilidad infinita de todo *quantum,* ya de espacio, ya de tiempo, sin que ello implique la consecuencia de que tales *quanta* sean, de hecho, divisibles en partes infinitas. Prefirió afirmar, en cambio, la indivisibilidad física del átomo y un límite a la división teórica de sus partes. Habiendo concluido erróneamente que los extremos del átomo tenían que explicarse mediante el supuesto de las unidades espaciales mínimas, aceptó también como corolario la indivisibilidad del tiempo y del movimiento. A la objeción de Aristóteles, de que esto hacía imposible las diferencias de velocidad, opuso el argumento de que las diferencias aparentes en la velocidad de los cuerpos compuestos que vemos, pueden ser explicadas como una función de los movimientos colectivos en velocidad constante de los distintos átomos individuales, dentro de cada conjunto. La velocidad de un conjunto móvil es determinada por los choques que ocurren entre sus átomos internos. Cuanto mayor es la tendencia de esos átomos a moverse en igual dirección, en un corto período de tiempo, más grande es la velocidad del cuerpo compuesto. Si el movimiento de algunos átomos

en una dirección se contrapesa con el movimiento de otros en dirección diferente, el cuerpo compuesto quedará quieto *(Ep. Hdt.*, 47, 62)[20].

Consideremos ahora, con más pormenor, el átomo en su caída. Dado que en todo átomo tal caída se produzca en velocidad constante y en la misma dirección, ¿cómo puede formarse un mundo que conste de átomos en conjunción, átomos que han chocado y formado cuerpos compuestos? Desgraciadamente no ha sobrevivido ni una palabra de la respuesta de Epicuro a este problema. Mas su teoría puede ser reconstruida por Lucrecio y otros escritores posteriores. Lucrecio escribe como sigue: «En este punto, deseo enseñaros esto también: cuando unos cuerpos son arrastrados, a través del vacío por su propio peso, en un tiempo indeterminado y en lugares indeterminados se apartan un poco de su curso —precisamente lo que podíais llamar un cambio de dirección. De no estar acostumbrados a tales desvíos, todas las cosas caerían por el vacío profundo como gotas de lluvia, y no habría choque ni experimentarían los átomos embates. Y así la Naturaleza jamás habría creado nada (II, 216-24).

Ese desvío, que los átomos ejecutan en un tiempo y lugar no determinados, ha intrigado siempre a los lectores de Lucrecio. Ello introduce en el universo, aparentemente, tal como lo concibe Epicuro, un principio de indeterminación relativa. Los movimientos de un átomo y, por lo tanto, cualquier consecuencia de su movimiento, no son enteramente predecibles. Nuestra información ulterior acerca del desvío no hace sino confirmar las palabras de Lucrecio en este sentido, y éstas deben ser tomadas al pie de la letra[21]. Síguese, pues, que un átomo, independientemente de todo movimiento secundario que pueda resultar de choques, tiene tanto un movimiento de dirección única como una impredecible tendencia a desviarse de éste.

El «desvío» atómico es importante también para la teoría de Epicuro acerca de la acción humana. Mas esto necesita una discusión posterior (p. 64). El efecto del «desvío» atómico que ahora nos ocupa es el choque que pueda ocasionar entre dos o más átomos. Dado que todo átomo es totalmente sólido, el efecto de un choque entre átomos es un detenimiento momentáneo en el movimiento atómico, seguido de un «rebote» (a igual velocidad), y de ahí un ulterior cambio de dirección. Mas puede suceder, a veces, que átomos en choque, a pesar de su tendencia al rebote, queden entrelazados y formen un compuesto temporal y aparentemente estable. El compuesto así formado es, de hecho, una entidad dinámica, una colección de átomos moviéndose, a la vez, de modo normal hacia abajo y por los efectos de golpes o roturas. Mas a menudo presentará la apariencia de algo estable. Lucrecio nos informa que las diferentes densidades de los objetos son determinadas por la relación entre los átomos y el vacío que contienen. El hierro consiste en átomos apretadamente ligados, que no pueden moverse y rebotar a gran distancia. El aire, por otra parte, está com-

[20] Para una detallada exposición, a la que debemos mucho, ver Furley, *op. cit.*, pp. 111-30.

[21] La sustancia de lo que dice Lucrecio se repite en Cicerón. *Fin.*, I, 18-20.

puesto de átomos que se hallan entremezclados con amplios espacios de vacío (II, 100-8).

Hemos visto que, para Epicuro, todas las propiedades de las cosas, fuera del tamaño, la figura, el peso y el movimiento, son secundarias. Es decir, son propiedades que no pueden ser afirmadas de átomos, sino sólo de aquellos cuerpos compuestos que los átomos puedan formar. Esto no significa que el color, el sonido, etc., sean meros modos humanos de ordenar e interpretar impresiones sensoriales. Demócrito había razonado así, mas Epicuro no estaba de acuerdo con ello. *(Ep. Hdt.,* 68-71). Su estudio de las cualidades secundarias es condensado y oscuro, mas parece reducirse fundamentalmente a lo siguiente: el color, el sonido, etc., no pueden existir independientemente de los cuerpos, ni son «partes» de las cuales surjan cuerpos compuestos. Toda cualidad secundaria, atributo permanente de algún objeto (cuerpo compuesto), es *constituyente* del objeto, en el sentido que el objeto no sería lo que es, sin tal atributo. Podríamos ilustrar este extremo diciendo que un hombre no surge de una combinación de manos, piernas, color y demás. Surge de una combinación de átomos y vacío. Mas el efecto de esta combinación es la producción de manos, piernas, de color rosado o negro, etc., y éstos, o algunos de ellos, son atributos necesarios de todo hombre.

Aunque la distinción fundamental de Epicuro entre los cuerpos sea la simple disyuntiva, átomo o compuesto, él puede haber supuesto que ciertos compuestos funcionan como moléculas o complejos básicos, que pueden servir como «simientes» para la producción de cosas más complejas [22]. Lucrecio escribe de «simientes de agua» o «simientes de fuego», y aunque ello pueda simplemente querer decir «aquello de que se compone el agua o el fuego», la cualidad específica del agua o del fuego es algo que sólo surge por medio de la combinación de átomos. Es probable, aunque no seguro, que Epicuro consideraría una pileta de agua como un compuesto de más menudos compuestos —moléculas de agua. Si la molécula viniera a romperse, nos quedaríamos, sin duda, sólo con átomos y vacío. Epicuro rechazaba enérgicamente la teoría de los cuatro elementos, que perdura a lo largo de la filosofía griega en variadas formas, desde Empédocles hasta el neoplatonismo.

He denominado al cuerpo compuesto una entidad dinámica. Esta descripción se aplica, no meramente a sus átomos internos, sino también a aquellos *átomos* que constituyen su superficie. Un objeto que sobrepasa un cierto tiempo de duración no conserva los mismos átomos a lo largo de ese tiempo. Epicuro suponía que los átomos abandonan constantemente la superficie de los objetos y su lugar es ocupado por otros átomos, que «bombardean» el objeto y pueden entonces ubicarse en su estructura [23]. La idea de que los átomos abandonen constantemente la superficie de los ob-

---

[22] Buenos argumentos en favor de esto han sido adelantados por G. B. Kerferd, *Phronesis,* 16 (1971), 88-9.

[23] Ver, en particular, *Ep. Hdt.,* 48. La plenificación regular de átomos «perdidos» explica por qué no se ve (normalmente) que disminuyan de volumen los objetos.

jetos es fundamental para la explicación de la sensación. Según se ha observado ya, sentimos algo cuando ciertos fluidos penetran en nuestros órganos sensoriales. Si aquellos son imágenes «reales», son simplemente la superficie externa o piel de los objetos que se «cambia», para usar una metáfora lucreciana, en una corriente continua de «películas».

Epicuro tomó sus principios fundamentales acerca de los átomos y del vacío, de los antiguos atomistas, mas hemos visto que no fue un imitador servil. El sistema atomista le parecía proporcionar una explicación de la estructura de las cosas que, a la vez, resultaba compatible con los datos empíricos, y psicológicamente reconfortante, en cuanto que descartaba la necesidad de una causalidad divina y cualquier otra forma de teleología. El que los hombres hallen más o menos reconfortante suponer que el mundo esté determinado por un ser o seres sobrenaturales, parece depender en gran medida del temperamento personal. Lucrecio alaba a Epicuro por liberar a la humanidad del peso de la religión (I, 62 y ss.). Significa con ello la religión popular, las creencias supersticiosas en los dioses como árbitros directos del destino humano, así como del terror de iras divinas, como las manifestadas en el trueno y el rayo. Mas Epicuro no pudo haber tomado a las supersticiones populares como su único blanco. También se sentía interesado en rechazar la sofisticada teología de Platón y probablemente también la de Aristóteles.

Cómo lo hiciera, y qué puso en su lugar, será el tema de las pocas páginas siguientes. Antes de discutir esto, sin embargo, deberíamos darnos cuenta de cómo rechaza Epicuro el método de exposición teleológica tan importante para Platón y Aristóteles. Platón hace que Sócrates se lamente de que los pensadores presocráticos no acabaran de demostrar por qué sea lo mejor para las cosas el ser como son *(Phaedo,* 99 a-d)[24]. Lo que se estima que Sócrates tomó como un defecto —el concentrarse en explicaciones mecanicistas—, Epicuro lo considera como un mérito. Las cosas no son «buenas para nada», argüye: eso es sólo muestra de culta superstición. No existe un propósito que el mundo en su conjunto, o las cosas en particular, tengan que cumplir. Porque el designio no es un rasgo del mundo: éste es claramente imperfecto[25]. Dado el hecho de que el número de átomos es infinito, y que sus figuras son inmensamente variadas, no es raro que surjan similares combinaciones de cosas. Epicuro, por cierto, sostenía que el número de mundos es infinito, mientras algunos de los cuales son como el nuestro, otros son diferentes *(Ep. Hdt.,* 45). Todos ellos, sin embargo, resultan explicables, en última instancia, por referencia a la combinación y separación, ajenas a todo propósito, de entidades físicas, pequeñas e inanimadas, moviéndose en el espacio vacío.

La cosmología de Epicuro niega el fundamento de la imagen del mundo platónica y aristotélica. El aristotelismo fosilizado de los escolásticos fue atacado en el Renacimiento, y el atomismo epicúreo cobró nueva relevancia

[24] El mismo Platón ataca las teorías puramente mecanicistas de la causalidad, probablemente pensando en el Demócrito, en el libro diez de sus Leyes 889 b.

[25] Lucrecio ataca las causas «finales» por extenso, v. 195-234.

gracias al matemático francés y oponente de Descartes, Pierre Gassendi. La historia de la ciencia ulterior ha reivindicado ampliamente el rechazo epicúreo de causas finales. Mas cabe argüir el que la renuncia de Epicuro a la teleología, tomada en su contexto histórico, fuera demasiado lejos. Su principio de explicación en términos de distribución accidental de átomos, difícilmente servirá para dar razón adecuada de fenómenos tales como la reproducción biológica. ¿Por qué —para dar a la pregunta un tono aristotélico—, produce el hombre al hombre? Lucrecio, es verdad, ofrece una respuesta a esta pregunta: las características de las especies son transmitidas a la prole por medio de su propia simiente (III, 741 y ss.), y subraya repetidas veces que cada cosa tiene su propio puesto asignado; que existen leyes naturales que determinan los sucesos biológicos y los demás (I, 75-77; II, 700 y ss.; III, 615 y ss., etc.). Mas la base de esas leyes no parecen asentarse firmemente en nada de lo implicado por los principios atomistas de Epicuro. Su teoría física quiere explicar mucho con demasiado poco. Estas quejas son legítimas si juzgamos a Epicuro con medidas aristotélicas. Pero al hacerlo es necesario tener presente que Epicuro no pretendía ser un puro investigador desinteresado de las cosas. Según sus propias palabras, «el propósito del estudio de la naturaleza es alcanzar un entendimiento cabal de la causa de aquellas cosas que son las más importantes» *(Ep. Hdt.,* 78). Con «más importantes» él quiere decir, fundamentales para el bienestar humano.

Los dos temas sobre los que él consideraba más importante tener creencias correctas son la teología y la psicología. Habiendo ya estudiado los principios físicos básicos de Epicuro, paso a considerar cómo aplicó éstos en su tratamiento de los dioses y de la mente humana.

Los dioses de Epicuro

> Aquello que es totalmente feliz e inmortal no experimenta conflicto alguno ni lo provoca a otro, de manera que no le alcanzan la pasión ni la parcialidad. Tales cosas sólo se dan en lo que es débil (*K.D.* I).

Nada desasosegaba más profundamente a Epicuro como la idea de que seres sobrenaturales controlen los fenómenos o sean capaces de afectar a los asuntos humanos. El no niega que haya dioses. Mas rechazó, repetida y estentóreamente, la creencia de que los dioses fueran responsables de suceso natural alguno. Su rechazo de tal creencia está expresado del modo más agudo en los puntos referidos a los fenómenos astronómicos.

> «Además, no debemos suponer que el movimiento y el giro de los cuerpos celestes, sus eclipses y salidas y ocasos, y movimientos similares, sean causados por algún ser que los toma a su cargo y los maneja, o quiere seguirlos manejando mientras se halla, en tanto, go-

zando de plena bienaventuranza e inmortalidad. Porque ocupación y preocupación, ira o favor, no son congruentes con la bienaventuranza... Ni debemos tampoco suponer que aquellas cosas que son puro agregado de fuego gocen de la suprema felicidad y dirijan esos movimientos (celestes) deliberadamente y a voluntad» *(Ep. Hdt.,* 76-77).

El objeto de la polémica de Epicuro en esas líneas es toda teología que adscriba un gobierno divino a los cuerpos celestes. Negando totalmente la supervivencia de la personalidad luego de la muerte, Epicuro pensó que podría dejar de lado la fuente de una ansiedad humana fundamental —el temor de un juicio divino y un castigo eterno. Estudiaré este aspecto de su filosofía en la sección próxima. Mas sostenía que era igualmente falso y perturbador atribuir a los dioses influencia alguna sobre los asuntos humanos aquí y ahora. Negaba, por lo tanto, los fundamentos de la religión popular griega. La noción de que el bienestar y la adversidad humanas son dispensados por los dioses, era fundamental en la religión popular griega. El lenguaje reflejaba la creencia: un hombre feliz era *eudaimôn,* «uno que tiene una deidad favorable»; *kakodaimôn,* «desgraciado», literalmente quiere decir «que tiene una deidad desfavorable». Para la mayoría, quizás, la creencia en los dioses de la mitología había sido un asunto de rito privado o civil antes que experiencia interior alguna. Pero muchos griegos, lo mismo instruidos que no, adherían a los cultos de Misterios que prometían la salvación a los iniciados, y los temores al castigo e intervención divina persistían firmes. El retrato que hace Teofrasto del «Supersticioso», aunque exagerado, perdería toda chispa de no fundarse en la experiencia cotidiana [26].

Mas el ataque de Epicuro al gobierno divino del cosmos iba más específicamente enderezado, cabe suponerlo, contra la cosmología de Platón y Aristóteles. Platón, en sus últimas obras, se refiere constantemente a la regularidad de los movimientos celestes, como prueba de la dirección inteligente de unos seres divinos. En el *Timeo* se nos dice que la finalidad de la vista en los hombres es el observar «las revoluciones inteligentes en los cielos, de manera que podamos utilizar sus movimientos regulares como guía en los turbados movimientos de nuestro propio pensamiento»; hemos de imitar los «movimientos invariables de Dios» (47 b-c). Este concepto de la divina ordenación de los cielos fue desarrollado por Platón, con mucho más detalle, en las *Leyes,* su última obra grande [27]. Defiende en ella la tesis de que los cuerpos celestes tienen como causa almas virtuosas o dioses (X899b). Su virtud la prueba la regularidad de los movimientos que causan. Los movimientos desordenados, sea en el cielo o en la tierra, han de ser causados por un alma mala (897 d).

---

[26] La referencia es especialmente relevante por su contemporaneidad. Los *Caracteres* de Teofrasto son una serie de breves esbozos de tipos de carácter: complacencia, rusticidad, tacañería, etc.

[27] El desarrollo de la teología de Platón es materia compleja; para una información bien sopesada ver F. Solmsen, *Plato's Theology* (Ithaca, N. Y., 1924).

Según Platón, no son sólo las estrellas las guiadas por los dioses. La humanidad y el universo como un todo, son «patrimonio» de los dioses (902 b-c). En las *Leyes,* subraya Platón que el gobierno que los dioses ejercen sobre los hombres es providencial. Pero afirma con igual énfasis que es absoluto. Platón pensaba que podía legislar en favor de una religión reformada, desterrando a los desacreditados dioses de la tradición y reemplazándolos con nuevas deidades, cuya excelencia se manifestaba en la matemática perfección de la Física celeste. Mas para Epicuro los dioses astrales de Platón eran tan rechazables como el panteón olímpico tradicional. Su negativa a considerar los movimientos de los astros como consecuencia de intenciones divinas constituye un rechazo explícito incluso del lenguaje de Platón. En el *Epinomis,* cuyo título significa «tras las leyes», la astronomía se convierte en clave de esta nueva teología [28]. Allí se dice que los cuerpos celestes son la fuente de nuestro conocimiento del número, el cual, a su vez, es el fundamento de la inteligencia y de la moralidad. Esta extraña afirmación es desarrollada con toda seriedad, y conduce a una reiteración de la divinidad de las estrellas. Estos seres poseen maravillosas facultades mentales; conocen todos nuestros deseos; aceptan el bien y aborrecen el mal (984 d-985 b).

Epicuro consideraba tales creencias como la primera fuente de la inquietud humana. Parecían constituir a sus ojos viejas supersticiones, y convertían a los cuerpos celestes, con su vigilancia de los asuntos humanos, en objeto de terror cabal. Poco menos pudo haberle inquietado la teología de Aristóteles. Porque Aristóteles también consideraba a los cuerpos celestes como seres divinos inteligentes, cuyos movimientos son voluntarios. Sabemos que Aristóteles expresaba tales opiniones en una de sus primeras obras destinada al consumo popular [29]. Es verdad también que las opiniones de Aristóteles acerca de los movimientos celestes se desarrollaron a lo largo de su vida, y que en ningún tratado conservado hace a los cuerpos celestes árbitros personales del destino humano. Mas es doctrina fundamental de su *Metafísica* que todo movimiento y toda vida dependen, en última instancia, del Móvil inmóvil, pura Mente o Dios, cuya actividad de eterna autocontemplación promueve el deseo y el movimiento en los cuerpos celestes, cada uno gobernado por su propia inteligencia. Aristóteles aprobaba las creencias populares en la divinidad de los cielos, aun cuando negase sus tradicionales ropajes mitológicos *(Met.,* 1074 a 38 y ss.). El motor inmóvil, como los mismos dioses de Epicuro, no se halla interesado personalmente en el universo. Pero a diferencia de los dioses de Epicuro, el motor inmóvil

---

[28] Se han suscitado dudas acerca de la autenticidad platónica de esta obra, desde la antigüedad en adelante. Si no del propio Platón, lo cual es bastante probable, habría de ser adscrita a un académico contemporáneo más joven, acaso Filipo de Opo (D.L., III, 37).

[29] Cic., *N. D.,* II, 42-4. Una comparación con el libro I, 33 del tratado de Cicerón sugiere que la referencia pueda ser al libro tercero *De Filosofía* por Aristóteles. Sobre la teología de Aristóteles, ver W. K. C. Guthrie, *Cassical Quartely,* 27 (1933),162-71; 28 (1934), 90-8.

es la causa primera de todas las cosas. No determina los asuntos humanos con su propio designio. Ellos no son responsables de los sucesos, tales como la rotación diurna del sol y el cambio de las estaciones, de los cuales él es la causa última [30].

Epicuro repudia el gobierno divino del mundo con un argumento basado en el significado e implicaciones de las palabras «totalmente feliz» e «inmortal». Acepta que estos predicados, tradicionalmente adscritos a los dioses, expresan atributos efectivos de los seres divinos *(Ep. Men.,* 123). Pero niega que la total felicidad y la inmortalidad sean compatibles con cualquier intromisión en «nuestros asuntos». (Cic., *N.D.,* I, 51-52). La felicidad, desde su punto de vista, sea humana o divina, requiere para su plena realización una vida de ininterrumpido sosiego o libre del dolor. De momento, hemos de aceptar este concepto de la felicidad como una afirmación dogmática, ya que su análisis detallado pertenece al campo de la ética. El argumento de Epicuro tocante a la indiferencia de los dioses respecto al mundo recoge este concepto de felicidad, lo aplica a los dioses y con ello aparta de ellos cualquier acción o sentimiento respecto de los asuntos humanos. Séneca resume esta posición: «De aquí que la divinidad no dispense beneficios; es insobornable, descuidada de nosotros; indiferente respecto al mundo... o inmune a favores e injurias» (Us., 364).

El razonamiento establece tres presupuestos: Primero, que hay dioses. Segundo, que los dioses son bienaventurados e inmortales. Tercero, que su bienaventuranza consiste en un ininterrumpido sosiego. Debemos ahora considerar cómo justificaba Epicuro estos presupuestos.

Ya que estaba decidido a combatir todas las creencias acerca del gobierno divino del mundo, podrá parecer sorprendente que Epicuro acepte la existencia de seres sobrenaturales. Porque, de poderse demostrar que los dioses eran ficciones, todas las actividades asociadas a ellos necesariamente venían también a quedar derogadas. Epicuro argüía, sin embargo, que las creencias universales de la humanidad establecían el hecho de que existen dioses. «¿Qué pueblo o raza hay que carezca de una autóctona concepción de los dioses?» (Cic., *N.D.,* I, 43). El argumento postula que existe *una* creencia en los dioses, independiente de cualquier religión o costumbre institucionalizada. Es, pues, algo *natural.* Claro que la creencia podía ser natural y falsa. Mas Epicuro utiliza para rechazar esta objeción una premisa fundamentalmente aristotélica *(E. N.,* 1172 b 35): «Aquello en que todos convienen tiene que ser verdadero».

El mismo principio, *consensus omnium,* se utiliza para establecer las propiedades de los dioses. Se dice que todos los hombres poseen una creencia nautral en que los dioses son inmortales, sumamente felices y de forma

---

[30] Era claramente una práctica epicúrea atacar todas las perspectivas teológicas que diferían de la suya propia; cf. Cic., *N.D.,* I, *passim.* Epicuro hubo de encontrar mucho que objetar en los escritos del sucesor de Platón, Jenócrates, cuya teología contenía «daimones», así como divinidades celestes, y que prefiguró a los estoicos al referir los nombres de ciertos dioses a sustancias naturales.

humana [31]. Epicuro sostenía que esas creencias comunes son «preconceptos» derivados de la experiencia —visiones que tiene la gente estando despierta y más aún dormida. Argumentaba que esas visiones, al igual que todas las sensaciones, tenían que ser causadas por algo real, es decir, por configuraciones atómicas o imágenes procedentes de los mismos dioses y que penetran nuestras mentes. La teoría es ingenua, y deja de tomar en cuenta otros factores que pudieron llevar a los hombres a creer en los dioses. Si, de hecho, las creencias acerca de dioses fueran tan coherentes unas respecto de otras, y tan similares como postula Epicuro, la hipótesis de la percepción mental de imágenes divinas ofrecería una razón para el *consensus omnium:* en todos nosotros se operan los efectos de la misma especie de imágenes exteriores. Mas Epicuro supone el *consensus omnium,* y luego trata de explicarlo en términos psicofísicos.

Los hombres, según Lucrecio, inducían de sus imágenes mentales de los dioses las propiedades de la felicidad sublime y de la inmortalidad.

> «Dotaron a los dioses de vida eterna, porque siempre se ofrecían de ellos imágenes cuya forma permanecía igual, y también porque creían que seres tan poderosos no podían ser vencidos por fuerza alguna del azar. Y supusieron que los dioses gozaban de total felicidad, porque ningún temor de la muerte les turbaba y, a la vez, porque en los sueños veíase a los dioses haciendo muchas y notables hazañas sin esfuerzo alguno» (V, 1175-82).

Lucrecio sigue razonando que los primeros hombres, una vez adquirida una creencia en los dioses, los consideraron agentes de los fenómenos astronómicos y meteorológicos, por ignorancia de la causa real de estas cosas. En otro lugar arguye que los dioses no cabe hayan tenido deseo alguno ni destreza para crear el universo, cuyas imperfecciones son prueba evidente de no hallarse bajo gobierno divino (V, 156-94). Los dioses, como verdaderos epicúreos, habitan en *sedes quietae* («lugares de reposo») gozando de una vida libre de toda perturbación (III, 18-24).

Aparte de las concepciones naturales de la humanidad, Epicuro dio otras razones para justificar su exposición de la naturaleza de los dioses. Defendía su apariencia antropomórfica con el argumento de que ésa es la más bella entre todas las formas y, por consiguiente, la que pertenece a seres cuya naturaleza es óptima (Cic., *N.D.*, I, 46-49). No todas sus afirmaciones acerca de los dioses pueden ser reducidas al supuesto testimonio de las concepciones naturales [32]. Mas aun reconociendo que las imágenes

---

[31] Cic., *N.D.*, I, 45-6; ver también Ep., *Men.*, 123-4, que se refiere a las falsas concepciones del «vulgo» acerca de los dioses.

[32] Ver, además, K. Kleve, *Symbolae Osloenses,* suppl. XIX. Epicuro (Cic., *N.D.*, I, 50) también infería que tenía que haber seres divinos iguales en número a los mortales, por el principio de «contrapeso» y «distribución recíproca» *(isonomia).* «De aquí», se nos dice, «síguese que si el número de mortales es tan grande, exista un número no inferior de inmortales, y si las causas de destrucción son incontables, las causas de conservación hayan de ser también infinitas.

que los hombres reciben de los dioses son «insubstanciales» y difíciles de percibir, esperaba demostrar claramente que el conocimiento primario de los dioses es algo similar en su clase a la comunicación directa con los objetos físicos que alcanzamos a través de nuestros órganos sensoriales.

¿Cómo hay que concebir la estructura física de los dioses y qué modo de vida llevan? La prueba a presentar en tales cuestiones es difícil y ha de ser tratada aquí sumariamente. El problema básico es la existencia eterna de los dioses. Los átomos y el vacío son imperecederos, pues los átomos poseen una solidez impenetrable a toda «ruptura», y el vacío no es alcanzado por tales rupturas (Lucrec., III, 806-813). Mas los objetos ordinarios de la experiencia, por estar compuestos de átomos y vacío, no pueden resistir indefinidamente a la destrucción. Así Lucrecio escribe:

> «Perecen por ley (natural), cuando todas las cosas se han extenuado por efusión (de átomos) y dejan paso a las rupturas que vienen de afuera» (II, 1139-40).

Epicuro trató de eludir esta dificultad introduciendo un modo de ser que no es cuerpo compuesto en sentido ordinario. Nuestro principal testimonio es un difícil texto de Cicerón. Después de observar que los dioses son percibidos por la mente y no por los sentidos, Cicerón escribe que no poseen «solidez» ni «identidad numérica», como los objetos ordinarios de la percepción, sino que «una ilimitada forma de muy similares imágenes surge de los innumerables átomos y fluye hacia los dioses» (*N.D.*, I, 49; *cf.* 105). En otro lugar, se habla de los dioses como de «semejanzas», y algunos dioses (o todos, desde un punto de vista) son «cosas que existen por similitud de forma, a través de la continua emanación de imágenes semejantes, cumplida en el mismo lugar» (Us. 305)[33]. Hay investigadores que han cuestionado la exactitud de estas afirmaciones, dado que ellas hacen de los átomos, imágenes que fluyen hacia los dioses. Mas estas dudas pueden estar fuera de lugar. «Imagen» (*eidôlon*, en la terminología de Epicuro) se distingue del «cuerpo sólido». Puede haber «imágenes» en el sentido de ser meros esquemas de átomos sutiles, carentes de densidad como para constituir un cuerpo sólido. Podemos percibir centauros en virtud de tales «imágenes», mas no son «imágenes» contrastadas con un Centauro real; pues no existe cuerpo sólido correspondiente a un Centauro. De modo semejante, no hay cuerpo sólido que emita imágenes de los dioses: Pues los dioses no poseen cuerpo sólido. Son llamados «semejanzas», con toda probabilidad, porque su naturaleza es continuamente reconstituida por un flujo o corriente de «imágenes», combinaciones discretas de átomos sutiles que poseen forma *similar*.

Los dioses, pues, no poseen identidad numérica. Si su sustancia fuera

[33] La palabra «llevada a plenitud» (*apotetelesmenôn*) no debe ser enmendada, con Kühn y Usener, por *apotetelesmenous:* son las «imágenes», no los dioses los que son «perfeccionados»; cf. *Ep. Pyth.*, 115, «por el encuentro de átomos productores de fuego».

la de un cuerpo compuesto ordinario, estarían sujetos a una irreparable pérdida de átomos, y serían por ello destruibles por «rupturas» exteriores. Su identidad es «formal», una consecuencia de las constantes llegada y salida de formas similares, en los puntos del espacio ocupados por los dioses. Ello ha sido algunas veces comparado adecuadamente con la naturaleza de una cascada, cuya figura viene determinada por un continuo fluir. Epicuro no explica por qué haya de haber ese continuo repuesto de átomos, modelados de manera cabal para constituir la forma de los dioses. Si le apuraran, habría probablemente contestado que, en un universo que contiene un infinito número de átomos, ello no resulta imposible en principio (ver p. 53, n. 32); y que nuestra experiencia de los dioses —el hecho de que seamos capaces de poseer de ellos más que momentáneas visiones prueba la continuidad de su forma, y por tanto, el repuesto de átomos apropiados. Además, los pensamos inmortales.

¿Acaso esta extraña noción de la estructura física de los dioses implique que ellos mismos no contribuyen a su incesante existencia propia? Los testimonios estudiados hasta ahora podrían implicar que los dioses son simplemente felices beneficiarios de un constante repuesto de átomos, que reemplaza a aquellos que han perdido. Algunos investigadores han adoptado semejante punto de vista. Mas Filodemo, que escribió una obra *De los dioses* (como Epicuro mismo), algunas de cuyas partes se han conservado en un papiro en Herculano, parece haber argüido que la propia excelencia de los dioses y los poderes de la razón, les asegura frente a las fuerzas destructivas del entorno [34]. No ha de suponerse que ello constituye para los dioses una laboriosa actividad. Al contrario, todas nuestras fuentes subrayan el hecho de que los dioses gozan de una existencia completamente libre de trabajo. Son hábiles, en virtud de su naturaleza, para apropiarse de los átomos que preservan su existencia, y cuidarse de los átomos de la especie nociva. Este parece haber sido el parecer de Filodemo, y podemos razonablemente abonarlo en cuenta al mismo Epicuro.

La estructura tenue de los dioses se explica por las imágenes que forman sus cuerpos, teoría ésta ridiculizada por los críticos antiguos *(N.D.,* I, 105). Ahora comprendemos por qué no se dice de los dioses que tengan cuerpo, sino un cuasi-cuerpo, no sangre, sino cuasi-sangre (Cic., *N.D.*, I, 49). Son vistos, sobre todo, en los sueños, y ellos mismos son semejantes a un sueño en sustancia, insustanciales como las «imágenes», que componen su ser. Podrá parecer extraño que Epicuro haya atribuido a tales criaturas una felicidad perfecta, mas esto resulta menos raro cuando estudiamos en qué consiste esa felicidad. Es algo más bien negativo que positivo. Los dioses no tienen ocupaciones, no pueden ser alcanzados por el dolor, no se hallan sujetos a mudanza alguna. No viven en un mundo, sino en los espacios que separan un mundo de otro *(intermundia,* Cic., *N.D.*, I, 18). Y dado que

[34] *De dis,* III fr. 32 a, p. 52, Diels. Para un mayor estudio del testimonio de Filodemo y de las teorías fundadas en él, cf. W. Schmid, *Rheinisches Museum,* 94 (1951), 97-156, K. Kleve, *Symbolae Osloenses,* 35 (1959), quien atribuye la autopreservación de los dioses al ejercicio de la libre voluntad.

Epicuro sostiene que la ausencia de dolor constituye el más alto placer, y el placer sea la esencia de la felicidad, los dioses son perfectamente felices. En el epicureísmo posterior de Filodemo, se dicen cosas más positivas de los dioses, ¡incluyendo el hecho de que hablen en griego! Mas Epicuro, en cuanto sabemos, no llegó a tan grosero antropomorfismo.

> ... los dioses, que rondan
> los lúcidos interespacios de mundo a mundo,
> donde jamás se insinúa una nube ni se levanta un viento,
> donde jamás cae la menor estrella blanca de nieve
> ni tampoco el más sordo retumbo del relámpago se queja,
> ni rumor de humana tristeza sube a turbar
> su sagrada sempiterna calma! [35].

Los asuntos humanos no son de la incumbencia de los dioses. Mas, ¿son los dioses, o deberían serlo, incumbencia de los hombres? Epicuro parece haber sostenido que ciertas formas del ritual y la devoción privada son apropiadas porque, aunque los dioses no puedan ser alcanzados con plegarias ni sacrificios, procuran a los hombres un modelo de felicidad. El que un hombre resulte beneficiado por los dioses, depende de su estado mental cuando aprehende «imágenes» divinas. Si él mismo se halla sosegado, alcanzará la recta contemplación de los dioses (Lucrec., VI, 71-78), y un pasaje de la *Carta a Meneceo* (124) ha de ser interpretado quizás según sus propias líneas: aquel cuya disposición es ya afín a la de los dioses puede apropiarse y granjear beneficio de las «imágenes» divinas. En el mismo espíritu escribe Filodemo: «El Epicuro apela al completamente feliz, en orden a reforzar su propia felicidad» (Diels, *Sitz, Berl.*, 1916, p. 895).

El alma y los procesos mentales

> La muerte es nada para nosotros; pues lo que se ha disuelto carece de sensación y lo carente de sensación no nos importa (*K.D.* II).

Lo primero que Epicuro se esforzó por afirmar en su teoría psicológica fue la completa y permanente pérdida de la conciencia en la muerte. Toda su filosofía busca eliminar la angustia humana, y el aspecto terapéutico de su psicología es el más conspicuo ejemplo de ello. Al negar toda clase de supervivencia a la personalidad tras la muerte, Epicuro esperaba mostrar que toda creencia en un sistema de premios y castigos, como recompensa por la vida en la tierra, era mera mitología. Resulta difícil calibrar con exactitud la fuerza y prevalencia de tales creencias en la misma época de

[35] Tennyson, *Lucretius,* basado en Lucret., III, 18-23, a su vez traducción de Homero.

Epicuro. Mas aparte de su vehemente deseo de socavarlas, que testimonia su excepcional vigencia, hallamos una confirmación independiente en la literatura y en la popularidad del «culto de los Misterios».

En los escritores del siglo v, pueden ya rastrearse trazas de tales creencias. No es probable que declinaran durante el IV. Platón escribe en la *República,* con ímpetu desbaratador, de aquellos que andan distribuyendo libros de Museo y Orfeo y tratan de persuadir «a ciudades enteras igual que a particulares» que se rediman ellos mismos de sus pecados, formalizando ciertos ritos. Tales hombres vendan los ojos al pueblo, haciéndole creer que van a sacar beneficios en este mundo y el otro, mientras que quienes dejan de observar los ritos van a encontrarse con «cosas terribles» *(Rep.* II, 364 e). A Céfalo, el anciano que figura al comienzo de la *República,* se le retrata como alguien atormentado con el terror de tener que expiar sus ofensas en el Hades. El mismo Platón condena a los charlatanes que tratan de explotar tales terrores, ofreciendo su absolución por una cantidad apropiada. Mas concluye la *República* con un mito, que tiene como rasgo central un juicio de los muertos, con premios y castigos por la existencia terrena. Mitos similares fueron utilizados por él en *Fedón* y el *Gorgias.* Tanto la pre-existencia y la supervivencia del alma tras la muerte, son doctrinas platónicas centrales, que él combinó con la teoría de la metempsicosis.

El terror de la muerte es común a todos los pueblos en todos los tiempos. Epicuro pudo exagerar la turbación psicológica que atribuía a creencias explícitas en un destino para el alma después de la muerte. Mas no confinó su diagnosis del miedo de la muerte a dogmas escatológicos. Como él mismo escribe *(Ep. Hdt.,* 81), y como lo hace Lucrecio más por extenso, también temen a la muerte hombres que creen es el fin de toda sensación. Lucrecio utiliza un argumento para eliminar semejante temor, el cual simplemente afirma que es una verdadera «creencia» y, *por consiguiente,* no es ningún fundamento para la angustia: aquellos hechos que sucedieron antes de nacer nosotros no nos turbaron, porque no los *sentimos.* De igual manera, nada puede turbarnos cuando cesamos de ser conscientes (III, 830-851). Poco después prosigue:

> «Si ha de haber turbación y dolor para un hombre, él mismo ha de existir en tal momento, como para que el mal pueda afectarle. Dado que la muerte elimina esto, y descarta la existencia de aquel a quien podía acaecerle un montón de desgracias, podemos estar seguros de que nada hay terrible en la muerte, y que, quien ya no existe, no puede ser turbado» (III, 861-868).

Para Epicuro, el nacimiento y la muerte son fronteras que encierran la existencia de una persona. *Yo* no he existido en otro cuerpo anterior a esta vida, ni soy *yo* susceptible de experimentar otra encarnación luego de esta vida. Existe algo tal como *psyché,* el alma, cuya presencia en un cuerpo causa que el cuerpo tenga vida. Aquí Epicuro está de acuerdo con las con-

cepciones filosóficas y populares. Mas él también insiste, en contra de Platón y otros dualistas, que el alma no puede existir independientemente del cuerpo, y que un ser viviente ha de consistir en una unión de cuerpo y alma. Se rompe esta unión, y la vida cesa. Su perspectiva puede ser comparada con aquella de Aristóteles, que definía el alma como «la primera actualidad de un cuerpo orgánico natural» *(De an.,* II, 412 b 5). Si bien Aristóteles hace una excepción del intelecto, para él también la mayoría de las funciones del alma están necesariamente relacionadas con el cuerpo. No debemos, sin embargo, exagerar esta comparación. El tratamiento del alma por Aristóteles sigue pasos muy diferentes de los de Epicuro. Postula distinciones entre forma y materia y entre potencia y acto, que son enteramente extraños a la manera de pensar de Epicuro; en Aristóteles el alma no es una clase de sustancia física como lo es para Epicuro. En lo que ampliamente acuerdan, es en la mutua dependencia de cuerpo y alma.

¿Qué decía, pues, Epicuro acerca del alma? O para plantear la cuestión de otra forma: ¿Cómo explicaba la vida? El punto primero es que ha de darse razón de la vida por referencia a algo corpóreo. Porque lo que no es cuerpo es vacío, y el vacío no puede *hacer* nada ni *ser afectado* por nada *(Ep. Hdt.,* 67). Los fundamentos para negar que el alma sea incorpórea demuestran que Epicuro considera la capacidad de actuar y recibir como condición necesaria de lo que anima a un ser viviente. Más específicamente, el alma consta de átomos que actúan sobre y son afectados por los átomos que constituyen el cuerpo mismo.

«El alma es un cuerpo cuyas partes son sutiles, distribuidas a través de todo el conjunto. Lo más parecido a él es el aliento mezclado con calor» *(Ep. Hdt.,* 63). Lucrecio nos permite ampliar esta descripción. Los átomos que forman el alma, nos dice, son muy pequeños y también esféricos. La redondez se infiere de la velocidad del pensamiento: los átomos del alma son capaces de ser suscitados por el más ligero impulso (III, 176 y ss.). Ahora bien, aliento y calor (Lucrecio añade igualmente el aire) no son suficientes como para explicar el alma. El que el alma sea cálida y aérea resulta claro del hecho de que el calor y el aliento están ausentes de un cadáver. Mas el aliento, el calor y el aire no son capaces de crear los movimientos que originan la sensación (III, 238-240). Se necesita algo más —una «cuarta naturaleza», consistente de átomos, que son más pequeños aún y más móviles que ninguna otra cosa existente. Carecen de nombre.

¿Cómo hemos de concebir la relación entre las diferentes clases de átomos que constituyen el alma? Tal como he observado antes, al estudiar los cuerpos compuestos, el fuego, el aliento y demás, son cosas que sólo pueden surgir cuando ciertas clases de átomos se combinan. Tendremos, pues, que suponer probablemente que aquellos átomos capaces de crear, en circunstancias adecuadas, las sustancias especificadas por Lucrecio, se hallan en el alma combinados de tal suerte que forman un cuerpo analizable como una mezcla de fuego, aliento, aire y del elemento innominado. Mas el alma no será divisible en tales cosas. Lucrecio dice explícitamente que «ningún elemento simple (del alma) puede ser separado, ni sus capacidades

divididas espacialmente; son como las múltiples potencias de un único cuerpo» (III, 262-266)[36].

Este cuerpo, en virtud del elemento innominado, es capaz de producir los movimientos necesarios para la sensación. El elemento sin nombre es lo que presta al alma su carácter específico. La vida y las funciones vitales en general son explicadas por referencia a algo incapaz de ser analizado plenamente en sustancias conocidas. Epicuro quiere evitar la objeción de que la vida se reduzca simplemente a una mezcla adecuada de sustancias afines entre sí. La vida las necesita, pero también necesita de algo más. Dadas las primitivas nociones de química que poseían los griegos, Epicuro obró como un sabio al abstenerse de intentar explicar la vida simplemente en términos de los tradicionales cuatro elementos.

El alma, entonces, así constituida, es «la causa primera de la sensación». Mas el alma no es capaz de tener o causar vida por sí misma. Ha de estar contenida en el interior de un cuerpo. Es decir, que un ser viviente no puede estar constituido únicamente de alma o sólo de cuerpo. Situada en el interior de un cuerpo de la clase apropiada, las capacidades vitales del alma pueden realizarse. El cuerpo adquiere del alma una participación derivada en la sensación; existe un contacto físico, naturalmente, entre el cuerpo y el alma, y los movimientos de los átomos en el interior del cuerpo afectan y resultan afectados por los del alma. Epicuro ilustraba la relación de cuerpo y alma considerando el caso de una amputación *(Ep. Hdt.,* 65). La pérdida de un miembro no elimina la facultad de sensación; mas la pérdida del alma elimina toda vitalidad del cuerpo, aun si el cuerpo mismo permanece intacto. Al insistir en que el alma ha de estar contenida en el cuerpo, Epicuro negaba toda posibilidad de sensación y conciencia sobrevivientes a la muerte.

En Lucrecio (III, 136 y ss.) y en algunas otras fuentes se establece una distinción espacial entre el *animus* (parte racional) y el *ánima* (parte irracional). El *animus* se alberga en el tórax; el resto del alma, aunque unido con el *animus,* se distribuye por las otras regiones del cuerpo. Esas dos partes del alma no socavan su unidad sustancial; ambas son presentadas para explicar funciones diferentes. Aquello en virtud de lo cual pensamos y experimentamos una emoción es el *animus,* la mente. Esta gobierna el resto del alma. Epicuro no tenía conocimiento del sistema nervioso, y muy bien podemos pensar del *anima* como desempeñando la función de los nervios —comunicando sentimientos y sensaciones al *animus* y transmitiendo movimiento a los miembros. Si Epicuro hubiera sabido de los nervios y de su conexión con el cerebro, probablemente se hallara plenamente dispuesto para aceptar la noción de ser el cerebro equivalente al *animus*[37].

La explicación que da Lucrecio del alma, inspiró alguna de su más delicada poesía. También muestra gran observación de la conducta. Antes de

---

[36] Véase, además Kerferd, *Phronesis,* 16 (1971), 89 ss.

[37] El sistema nervioso fue descubierto por los sabios médicos Herófilo y Erasístrato, durante la primera mitad del siglo tercero a. de C.

considerar ulteriores aspectos de la psicología epicúrea, podemos detenernos ante uno o dos pasajes, en los que Lucrecio llama la atención sobre las relaciones entre cuerpo y alma:

«... Si la violencia horrible de un arma que penetra y saca a la vista huesos y tendones, no acaba con la vida misma, mas síguese un desfallecimiento y un dejarse caer suavemente en tierra, y ya en tierra, sobreviene un alboroto en la mente y, por momentos, un vacilante deseo de levantarse. Debe ser entonces que la mente es corpórea en sustancia, dado que sufre bajo el golpe de un arma corporal» (III, 170-76).

«Es más, percibimos cómo la mente viene a existir juntamente con el cuerpo y con él se desarrolla y envejece. Del mismo modo como los niños cuyo cuerpo es frágil y tierno se bambolean, así sus facultades de juicio son livianas. Luego, cuando ha madurado y robustecido sus fuerzas, su juicio también se ha hecho mayor y aumentado su reciedumbre mental. Más tarde, cuando a su cuerpo le ha arremetido la porfiada fuerza de la edad, y sus miembros han decaído y su vigor se ha embotado, renquea el ingenio, desvaría la lengua, tropieza la mente, todo en él decae y a un tiempo declina. Y así resulta apropiado que toda la sustancia vital se desvanezca como humo en la levantada brisa del aire» (III, 445-456).

«Una vez más, si la naturaleza del alma es inmortal y capaz de sentir una vez separada de nuestro cuerpo, debemos considerarla, creo, equipada con los cinco sentidos. De otra forma, no podríamos imaginarnos a nuestras almas vagando allá abajo por los dominios de Aqueronte. Y así los pintores y las generaciones anteriores de escritores han presentado a las almas dotadas de los sentidos. Mas ni ojos ni nariz ni la misma mano, la lengua y los oídos pueden existir para el alma separada del cuerpo. Por consiguiente, las almas por sí mismas no son capaces de sentir, ni aún de existir» (III, 624-633).

La función psicológica por la que poseemos más abundante información es la percepción sensorial. Esto es debido, sin duda, a su importancia en el epicureísmo en su conjunto. Ya hemos descrito, al estudiar la teoría del conocimiento, el concepto de Epicuro de los efluvios o imágenes que, partiendo de los objetos exteriores, se introducen en los órganos sensoriales o penetran directamente en la mente, y de ese modo son causa de que nos percatemos de algo. La percepción es así, en última instancia, reducible a una forma de toque, un contacto físico de los átomos del percipiente y unos átomos procedentes de objetos del mundo exterior (cf. Lucrec., II, 434 y siguiente). No será posible en este contexto estudiar el tratamiento de pro-

blemas específicos de óptica y otras materias que trata Lucrecio con gran extensión en el Libro IV. Pero ciertos aspectos más generales de la teoría requieren consideración [38]. Sería deseable, en particular, saber cómo debemos concebir aquellos movimientos portadores de sensación que el alma presta al cuerpo. Lucrecio afirma que no es la mente la que ve por los ojos, sino los propios ojos (III, 359-369). Y lo mismo vale para los otros órganos sensoriales. El ojo es un órgano del cuerpo. Cuando recibe el impacto de una corriente de efluvios del tamaño apropiado, hemos probablemente de suponer que ello provoca un movimiento de los átomos del alma que se le unen, y causan entonces la sensación en el ojo mismo. Un proceso interno igual explicará los sentimientos —quemaduras, picores y demás. Lucrecio describe una serie de movimientos empezando por «la excitación del elemento innominado», que pasa, mediante los otros elementos del alma, a la sangre, a los órganos internos y, finalmente, a los huesos y al tuétano (III, 245-249). Esas etapas representan una creciente turbación de «todo», y la vida no puede mantenerse si los movimientos o sensaciones pasan más allá de cierto punto. Mas, «generalmente, los movimientos terminan en la superficie del cuerpo» (252-257).

Todo esto deja todavía muy oscura la noción de sensación o conciencia. ¿Es simplemente una especie de movimiento, o es más bien algo que sobreviene como un epifenómeno, bajo especie de movimiento? Epicuro y Lucrecio nos dejan aquí a oscuras, y no es ello de maravillar. Porque nadie todavía ha conseguido dar una explicación puramente mecanicista de la conciencia. El tratamiento del pensamiento suscita mayores problemas. En la *Carta a Heródoto* (49-50) de Epicuro, y en Lucrecio, el pensamiento se asimila a percepción sensible en cuanto concierne a sus objetos y causas.

> «Ven ahora y aprende qué cosas excitan la mente, y escucha en pocas palabras la fuente de aquello que penetra en el entendimiento. Primero de todo, declaro que muchas imágenes de cosas andan vagando de muchas maneras, por doquiera y en toda dirección, de textura sutil, que fácilmente se enlazan en el aire unas con otras, cuando se encuentran... Son mucho más sutiles que aquellos que se apoderan de los ojos y suscitan la visión, ya que pasan a través de los epacios vacíos del cuerpo, y excitan la naturaleza sutil de la mente en su interior, y despiertan su atención» (Lucrec., IV, 722-31).

Lucrecio procede a ilustrar esas afirmaciones por referencia a la percepción de monstruos y de muertos. Podríamos suponer de aquí que está describiendo sólo ciertas especies de percepción mental. Mas luego arguye que el pensamiento de un león también se produce, como la visión de un león, mediante *simulacra leonum* («imágenes de leones»). También se pre-

[38] El mismo Epicúreo escribió acerca de la vista, oído y olfato, *Ep. Hdt.*, 49-53. Lucrecio también trata del gusto, IV, 615-72.

gunta: «¿cómo es que somos capaces de pensar en cosas a voluntad?» La respuesta que insinúa es curiosa:

> «Por un simple período de tiempo que percibimos, es decir, el tiempo que se emplea en proferir una simple palabra, muchos tiempos pasan desapercibidos y que la razón descubre; y así sucede que en cualquier tiempo las imágenes se hallan prestas, listas en todo lugar. Tan grande es su movilidad, tan grande su cantidad... Porque son sutiles, el alma no es capaz de distinguir por perspicacia sino aquéllas en las cuales se concentra. De ahí que todas, excepto aquéllas para las cuales se ha preparado, pasen de largo y se pierdan. La mente se prepara y aguarda ver lo que sigue en cada cosa; luego sucede» (IV, 794-806).

Habríamos esperado una explicación del pensamiento por referencia a datos, imágenes o, en fin, algo de algún modo ya presente en la mente o creado por ella. Mas no es esto lo que dice Lucrecio. El claramente da a entender que la «provisión» de imágenes es externa y que la mente aprehende solamente aquellas imágenes a que su atención va dirigida. Pensar, según esta interpretación, es análogo a advertir algo que cae dentro del campo de la visión.

Varios autores se han resistido a tomar ese pasaje al pie de la letra. Presumen que Epicuro hubo de representarse un almacén interno de imágenes, en cuyos términos han de ser explicados, al menos, algún pensamiento y la memoria. Se ha sugerido que los efluvios que reciben los órganos sensoriales o la mente causan un cambio en los movimientos de los átomos anímicos, y esta nueva pauta de movimiento perdura como memoria o pensamiento-imagen. Mas si Epicuro sostuvo tal punto de vista, no ha sobrevivido testimonio de ello, ni se lo presupone en la teoría presentada por Lucrecio. De acuerdo con esta teoría, el pensamiento es una especie de proyección interior filmada, en la que la mente controla las imágenes que permite penetrar en el cuerpo. No sólo el pensamiento, sino incluso también la volición requiere la consciencia de imágenes apropiadas. Lucrecio observa que caminamos (andamos) cuando «imágenes de caminar (andar) recaen sobre la mente» (IV, 881). La voluntad se despierta entonces y traduce su movimiento al resto del alma, de modo que finalmente son activados los miembros. En el sueño se abren también galerías en la mente, a través de las cuales pueden penetrar imágenes de las cosas (IV, 976-7).

Hemos de suponer que ésta es la teoría propia de Epicuro, y ello resulta del todo congruente con la extraña idea de que las imágenes de los dioses posean un *status* objetivo. Mas si la memoria no es explicable como un almacén de imágenes, ¿cómo dar razón de ella? Los escasos textos que tocan esta cuestión sugieren que la memoria es una disposición, producida por una repetida aprehensión de una cierta clase de imágenes, para atender a tales imágenes como si continuaran existiendo después de que el objeto

previamente experimentado y que las produjo pueda haber perecido o convertido en algo distinto. De este modo podemos recordar a los muertos.

Aunque a la exposición que hace Lucrecio del pensamiento puede ser considerada como ortodoxa doctrina epicúrea, ciertas formas de pensar han de ser explicadas de otras maneras. No hay imágenes de los átomos ni del vacío; no hay tampoco imagen de los principios de confirmación y de no-contradicción. Existen, sin embargo, cosas tales que no pueden ser captadas si no es por el pensamiento. Epicuro distinguía entre lo que llamaba «la parte teorética» y «la aprehensión», ya por los sentidos, ya por la mente [39]. Ya he estudiado la «aprehensión» y rechazado la pretensión de Bailey de que ella asegura la claridad de una imagen. Sugiero que lo que ella implica es la aprehensión *directa* de cierta imagen. En otras palabras, «la aprehensión» abarca todos los datos, sea de los sentidos o de la mente, que poseen existencia objetiva, porque son, en su origen, imágenes que nos penetran desde el exterior. «La parte teorética» se refiere a aquel pensar que suponemos funciona puramente mediante un proceso interno. Es decir, que trata de inferencias acerca de cosas que, como los átomos y el vacío, no pueden ser aprehendidas directamente. Cómo acontece tal pensamiento y si implica o no imágenes, son cuestiones a las que no podemos contestar categóricamente. Debe hacer uso, casi seguramente, de «preconceptos», conceptos generales a los que se llega mediante una repetida observación de objetos particulares. Los preconceptos, sin embargo, no son reducibles a imágenes externas, pues no hay imágenes «genéricas» con existencia objetiva. Ellos han de ser construcciones de la mente, que pueden ser utilizados en la formación de nuevos conceptos no-empíricos. Epicuro debe haberlas explicado como esquemas de movimiento en el alma, pero sus palabras sobre esa materia, si llegó a describirla en detalle, no han sobrevivido.

Libertad de acción

Nuestro próximo tema es uno de los problemas más interesantes y controvertidos del epicureísmo. Según a Lucrecio y otros escritores posteriores, el desvío brusco de los átomos juega un papel en la explicación de la libertad de la voluntad *(libera voluntas)*. Mas ¿qué papel? De existir esta respuesta, ha de buscarse en un dificultoso pasaje de Lucrecio. Es el segundo argumento que utiliza para probar que los átomos a veces se desvían de la dirección lineal en su movimiento hacia abajo por el vacío:

> «... Si todo movimiento va eslabonado, y del anterior surge siempre uno nuevo en secuencia determinada, y si, por súbito desvío, los primeros (cuerpos) no crean cierto inicio de movimiento que rompa las ligaduras del destino e impida que una causa siga a otra causa desde el

[39] *De nat.*, XXVIII, fr. 5, col. VI (sup.), col. VI (inf.), ed. A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyris servata* (Berlín, 1928).

infinito, ¿cómo puede ser que los seres vivientes por toda la tierra posean esta voluntad libre, esta voluntad arrebatada al destino, por la cual avanzamos hacia donde a cada uno le lleva su placer y desviamos nuestro movimiento, en instante y lugar no determinados, sino hacia donde nuestra propia mente nos ha impedido? Pues, sin duda la voluntad de cada uno inicia esos movimientos, y es por la voluntad que los movimientos se desparraman por los miembros.

¿No ves acaso, que los caballos son incapaces de correr adelante tan rápido como su mente ansía en el momento de levantarse las barreras? Ello sucede porque toda esa cantidad de materia a través de todo el cuerpo ha de ser puesta en movimiento para que, una vez dinamizada por todas sus articulaciones, se esfuerce y siga el deseo de su mente. Puedes ver que el inicio del movimiento es engendrado por el corazón, y procede primero de un acto de voluntad, y luego es distribuido a través de todo el cuerpo y de sus miembros.

No es lo mismo que cuando salimos impelidos por un golpe, por la gran fuerza de otro hombre, y gravemente constreñidos. Pues entonces resulta bien claro que la materia entera de todo el cuerpo va y es arrebatada, a pesar nuestro, hasta que la voluntad la refrena a través de los miembros. ¿Ves ahora cómo, aunque una fuerza exterior empuje a muchos hombres y a menudo les obligue a adelantarse contra su propósito y a precipitarse, en tal arrebato, con todo, existe en nuestro pecho algo capaz de luchar en contra suya y resistirla? Por acción suya, la materia es también a veces constreñida a desviarse en su rumbo a través de los miembros, y aunque impelida hacia adelante, es refrenada y vuelve a su posición primera.

Por consiguiente, has de admitir que lo mismo sucede en los átomos; que existe otra causa de movimiento además de los embates y del peso, que es la fuente de este poder innato en nosotros, dado que vemos que nada puede hacerse de la nada. Pues la gravedad impide que todas las cosas sucedan a embates, como sacudidas por una fuerza exterior. Pero una pequeña desviación de los átomos en un tiempo y lugar no fijados, logra que la mente no tenga una necesidad interna de hacer todas las cosas, y no se ve así forzada a acatar y obedecer todo como una cautiva» (II, 251-93).

Es este nuestro único testimonio minucioso acerca de la relación entre el brusco desvío y la voluntad «libre» en la literatura epicúrea [40]. Hasta ahora no se ha descubierto ninguna palabra explícita de Epicuro sobre el tema. Sabemos, sin embargo, que atacó «al Destino de los filósofos naturales» a causa de su «despiadada necesidad» *(Ep. Men.,* 134). Estudió las causas de la acción humana en una obra conservada parcialmente en un pa-

[40] Cic., *De fato,* 22, y *N.D.,* I, 69, muestra también se suponía que el desvío salvaba la «libre voluntad». Ver también Diógenes de Enoanda, fr. 32, col. III, Chilto.

piro de Herculano [41]. El texto contiene tantas lagunas y líneas defectuosas que resulta difícil seguir un hilo claro de pensamiento; nuevos trabajos rindan acaso avances positivos en nuestra interpretación del mismo. Mas Epicuro, ciertamente, distinguía en esa obra con toda claridad entre «la causa en nosotros» y otros dos factores, «la constitución inicial» y «la automática necesidad del entorno y lo que nos penetra» *(i. e.,* las «imágenes» exteriores). Debemos tener presentes estas distinciones en la mente al acercarnos al texto de Lucrecio.

Lo primero a tomar en consideración es su contexto. El principal tema de Epicuro en esa etapa de su actividad no es la psicología, sino el movimiento de los átomos. No ofrece argumento formal en defensa de la «libertad» de la voluntad. Más bien, la presupone, la ilustra con ejemplos, y utiliza la presunción y ejemplos para probar que los átomos, a veces, se desvían bruscamente.

La estructura lógica del primer parágrafo puede expresarse así: A) Si todos los movimientos se hallan tan causalmente relacionados unos con otros, que ningún nuevo movimiento se cree con un desvío brusco de los átomos, entonces no puede haber «libre voluntad» o cosa semejante. B) Porque la «libre voluntad» entraña la creación de un nuevo movimiento en tiempo y lugar no fijados. C) Mas existe una cosa tal como la «libre voluntad». D) Por tanto, los átomos a veces originan nuevos inicios con su desvío brusco.

En los dos parágrafos siguientes (según hemos ordenado el texto) da Lucrecio sus ejemplos para mostrar que la voluntad es capaz de originar nuevos inicios de movimiento. Primero, considera el caso de los caballos de carreras. Cuando se abren las barreras quedan libres de todo apremio exterior para correr hacia adelante; y se mueven hacia adelante (cumplen su deseo de moverse) tan pronto como su voluntad ha encontrado tiempo para activar sus miembros. Este ejemplo se utiliza para mostrar cómo existe cierta facultad interna en los caballos que les habilita para iniciar libremente el movimiento.

En su segundo ejemplo, Lucrecio considera un caso distinto. A diferencia de los caballos, que requieren un breve intervalo de tiempo para que la acción de su voluntad tenga efecto externo, los hombres pueden ser impulsados adelante inmediatamente por presiones de afuera; y tales movimientos *involuntarios* no requieren movimientos internos en los hombres antes de que ocurran. Mas los hombres poseen algo en su interior capaz de resistir presiones externas. Ello es una facultad de hacer que los átomos, en lo interior del cuerpo, cambien su rumbo forzado. En este caso, la voluntad inicia un movimiento cuando el cuerpo experimenta un movimiento compulsivo. Mas el poder que se ejercita es idéntico a aquella facultad para iniciar un movimiento en el ejemplo de los caballos.

Me parece algo claro que ambos ejemplos intentan ilustrar la «libertad de la voluntad» desde diferentes puntos de partida. ¿Y qué hemos de pen-

[41] Encuéntrase en la edición de Arrighetti, *Epicuro Opere,* 31 (27), 3-9. Es muy posible que el desvío esté implicado en 31 (22), 7-16.

sar de los «embates» y «pesos» mencionados en el último parágrafo? Lucrecio no excluye a éstos como condición necesaria de una acción libre. Niega sólo que ellos sean suficientes como para llevarla a cabo. Ya hemos visto cómo «la voluntad» de pasear requiere «imágenes», es decir, embates, «influjo exterior» (p. 62), y nada carente de peso puede actuar o sufrir acción en el sistema de Epicuro. El peso de los átomos de la mente afecta su reacción a los embates exteriores. Mas una acción causada solamente por tientos y pesos no puede ser «libre». El movimiento de los caballos y la resistencia de los hombres eran «libres», y en virtud de un tercer factor adicional que Lucrecio llama *voluntas,* «voluntad». La voluntad, debe notarse, no es considerada como equivalente a deseo. El deseo es excitado por la conciencia de algún objeto placentero. Lucrecio, creo, considera la voluntad como aquello en cuya virtud buscamos la satisfacción de nuestros deseos (cf. II, 258-265).

Si preguntamos qué papel juega aquí el desvío, la respuesta parece ser que el desvío es un suceso físico que se ofrece él mismo a la conciencia como una «libre» voluntad de iniciar un nuevo movimiento. La conciencia durante los estados de vigilia es normalmente continua. Mas nuestros movimientos corporales exteriores no son del todo continuos. Ni lo son nuestras intenciones. Sugiero que Lucrecio trata a ciertas acciones animales como si fueran sucesos relativamente discontinuos, iniciados por la «voluntad». Mas no son del todo discontinuos. La memoria, la reflexión, el hábito, estas y otras disposiciones no son excluidas como factores causales por nada de cuanto Lucrecio dice. No hay que suponer que un desvío en los átomos del alma quebrante todos o aun alguno de los rasgos del carácter. El desvío no es tratado en un contexto que nos permita situar su función precisa en el conjunto de la historia de las cosas vivientes. Mas lo que sí parece claro es su papel como iniciador de nuevas acciones.

Una vez reconocido que otras causas son necesarias para la ejecución de un acto voluntario, además del desvío, ciertas dificultades observadas por un escritor reciente resultan menos agudas. Si el desvío, que por definición es algo al azar e impredecible, fuera bastante por sí mismo para explicar las acciones voluntarias, entonces podrían parecer haberse roto las ligaduras del destino, a costa de convertir a las acciones en algo carente de propósito y totalmente indeterminadas. Viendo esta dificultad, David Furley ha sugerido que no es necesario suponer al desvío como protagonista de la explicación de *toda* acción voluntaria [42]. Su función, arguye, es más bien la de liberar al ánimo de estar completamente determinado por la herencia y el entorno. Para semejante propósito, sugiere él, sería suficiente un simple desvío de un átomo en la *psyche* de un individuo.

[42] «*Aristotle and Epicurus on Voluntary Action*» en sus *Two Studies in the Greek Atomists.* Mis breves observaciones aquí no acaban de hacer justicia a la importancia de la exposición, de tanta envergadura, de Furley. Gran parte de su argumentación gira en torno a las semejanzas que ha detectado entre Aristóteles y Epicuro.

Los interesantes argumentos de Furley no pueden ser examinados aquí en detalle. Mas mi opinión es que el texto de Lucrecio resulta más fácil de explicar con el supuesto de que un desvío se halla presente en la libertad de las acciones particulares. El teórico desvío singular que postula Furley apenas bastaría para explicar los «inicios de movimiento» que caracterizan a cada acto de voluntad «libre». Mas Furley tiene razón cuando objeta interpretaciones que tratan al desvío como condición por sí misma suficiente. Sabemos por Diógenes de Enoanda que los epicúreos consideraban al desvío como necesario si el consejo moral había de ser eficiente (fr. 32, col. III). Mas el consejo moral no puede ser eficiente si ha de depender enteramente de la posible ocurrencia de un desvío en el alma de un hombre al ser aconsejado. Pensamos que hay que suponer que el desvío de un átomo singular sea un suceso relativamente frecuente. Puede ocurrir cuando uno está despierto o cuando uno está dormido, sin que tenga ningún efecto observable o consciente. Sin embargo, si el ánimo natural de un hombre para buscar el placer o evitar el dolor, es excitado por causas externas o internas, y si en tales momentos se halla en una condición física que le permita obrar, entonces, dependiendo de la clase de hombre que sea, cualquier desvío de los átomos de su mente constituye una decisión libre para obrar. Si no está formado en la filosofía epicúrea, puede decidir perseguir objetos que eventualmente causen más dolor que placer. Los átomos del epicúreo cabal acaso también se desvíen bruscamente, en un momento dado, cuando él deambula por una calle del Soho; mas habiendo aprendido que la liberación de dolor es más placentera que las momentáneas sensaciones de placer, no sigue a sus compañeros al club nocturno; unos desvíos le ayudan a iniciar nuevas acciones en busca de sosiego.

Antes de concluir este tema, deseo hacer dos observaciones generales: primera, podía preguntarse si ese uso del desvío que atribuimos a Epicuro es históricamente aceptable. Furley cree que no, mas omite un punto que nos parece importante. El así llamado problema de la «libertad de la voluntad» surge primariamente de dos concepciones —las creencias en la omnisciencia de Dios y la predestinación, y las creencias en la absoluta continuidad de la causación física. Existe toda razón para atribuir la segunda a Zenón, el fundador del estoicismo, y probablemente también la primera. Zenón y Epicuro actuaron juntos en Atenas durante cuarenta años, y no encontramos probable que Epicuro desarrollara su oposición al determinismo totalmente alejado de las teorías estoicas. Estas teorías proporcionan condiciones que favorecen el surgir de un concepto de volición no por completo dependiente del estado de cosas en el momento precedente. Conjeturo que Epicuro utilizaría el desvío en defensa de tal concepto.

En segundo lugar, la naturaleza fortuita del desvío es una dificultad para Epicuro, cualquiera que sea su papel en la psicología humana. Pero me parece lógicamente posible el suponer que el desvío de un átomo del alma no es fortuito, en cuanto concierne a la conciencia del dueño del alma. Pienso que Epicuro trató de solucionar este problema haciendo del desvío un constituyente de la «voluntad». Si no es parte de la voluntad o facultad cognos-

citiva, sino un suceso de azar que rompe las pautas atomistas del alma de tiempo en tiempo, ¿no resultan todavía más serias esas consecuencias que preocupan a Furley para la moralidad? El quiere que el desvío libere de heredados movimientos de átomos y haga adaptable al carácter. Mas esto suscita nuevos problemas. Un hombre de neto carácter epicúreo vivirá temeroso de un suceso impronosticable, capaz de convertirlo en un estoico o algo peor. Encontramos más fácil plantear una cierta discontinuidad entre las condiciones antecedentes de una acción y la decisión de ejecutarla, que no discontinuidad entre movimientos de que depende el carácter.

Para concluir, Epicuro utilizó el desvío de los átomos en el alma para explicar situaciones en que los hombres son conscientes de estar haciendo aquello que quieren hacer. Subsisten oscuridades, y no podemos dejarlas de lado para hacer a la teoría más gustosa o convincente. Paso ahora a un tema menos polémico. La teoría de Epicuro acerca del placer ha sido ya aludida, y ahora debemos considerar su plena significación moral.

Placer y felicidad

Epicuro no fue el primer filósofo griego cuya ética pueda titularse hedonista. En el capítulo primero me he referido brevemente al antiguo hedonismo de Aristipo, cuya concepción de la vida placentera difiere tajantemente de la de Epicuro. A diferencia de Aristipo, quien consideraba la ausencia del dolor como una condición intermedia, Epicuro postula que la eliminación de todo dolor define la magnitud del placer *(K.D.,* III), y su interés por especificar las condiciones que establecen una vida libre de perturbación puede muy bien haber sido suscitado por Demócrito. El antiguo atomista probablemente no poseyera una teoría ética sistemática, mas se le atribuye una concepción de la felicidad que consiste, sobre todo, en la paz mental (D.L., IX, 45). El intento fundamental de Epicuro consistió en mostrar cómo se puede alcanzar tal estado.

El placer fue también un tema que mereció considerable atención por parte de Platón, Aristóteles y de la Academia en general. Es sumamente probable que Epicuro estuviera familiarizado con ciertas ideas que expone Platón en el *Filebo,* y puede ser que también haya sido influido por algunas nociones aristotélicas, especialmente por la distinción entre placer «en movimiento» y placer «en reposo» *(E.N.,* 1154 b 28). La gran diferencia entre Platón y Aristóteles, por una parte, y Epicuro por la otra, gira en torno a la relación que establecen entre la felicidad y el placer. Los tres flósofos se han ocupado en sus éticas por especificar las condiciones necesarias de la felicidad, mas solamente Epicuro identifica a la felicidad con una vida colmada de placer. Ciertos placeres son buenos para Platón y Aristóteles, y contribuyen a la felicidad; otros son nocivos. Para Epicuro ningún placer, de por sí, puede ser sino un bien, dado que bien significa lo que es o causa placer. El principal constituyente de la felicidad para Platón y Aristóteles es la virtud,

excelencia del «alma», que se manifiesta ella misma en el ejercicio de aquellas actividades adecuadas a cada facultad de la personalidad y en la acción moral. (Las diferencias entre Platón y Aristóteles interesan menos, para nuestro actual propósito, que las semejanzas.) Mas, según Epicuro, la virtud es necesaria para la felicidad, no como ingrediente esencial, sino como medio para su logro. Esta es la diferencia más importante entre Epicuro y sus mayores predecesores.

> «... decimos que el placer es punto de partida y el fin de una vida bienaventurada. Porque reconocemos al placer como bien primario y connatural. Iniciamos todo acto de aceptación y de rechazo partiendo de él, y es al placer adonde volvemos al utilizar nuestra experiencia del placer como criterio de toda cosa buena» *(Ep. Men.,* 128-9).

La experiencia subjetiva es, para Epicuro, «examen de la realidad», y sobre tal examen funda él su doctrina del placer.

> «Toda criatura viviente, desde el momento de nacer, se deleita en el placer, así como resiste al dolor provocado por causas naturales independientemente de la razón» (D.L., X, 137).

La bondad del placer no requiere demostración. Epicuro da por supuesto el que los hombres, al igual que todos los seres vivos, persiguen el placer y evitan el dolor. Lo atractivo del placer es considerado como un dato inmediato de la experiencia, comparable con el sentir que el fuego es caliente (Cic., *Fin.,* I, 30). Aprendemos en Aristóteles que su contemporáneo Eudoxo también infería que el placer es «el bien» del hecho, pretendidamente empírico, de que todas las criaturas lo busquen *(E.N.,* X, 1172 b 9). Pero de que los hombres persigan el placer no se sigue el que sea el placer aquello que ellos deban perseguir. Como ampliamente mostró G. E. Moore en *Principia ethica,* aquello que es deseado es equivalente a lo deseable. Ciertos autores, en efecto, han denunciado que Epicuro no se cuida de lo que «debe» ser o lo que es «apropiado», sino sólo de lo que es [43]. Mas esta denuncia es, a lo sumo, una verdad a medias. Decir que estamos genéticamente programados para buscar lo que ha de causarnos placer y evitar lo que ha de causarnos dolor, sería una correcta descripción de su punto de vista. Y probablemente sostenía que ninguna criatura viviente, cuya constitución natural se mantiene incólume, *puede* tener otros fines. Mas en su sistema hay lugar para el «debe», porque las fuentes del placer y el propio placer no son uniformes. Lo que debemos hacer es perseguir aquello que ha de causarnos el mayor placer. «Debemos», claro está, no significa aquí aquello que estemos obligados a hacer por alguna ley puramente moral. Significa aquello que es menester hacer si vamos a alcanzar con éxito nues-

---

[43] Así, Bailey, *Greek Atomists,* p. 483, seguido por Panichas, *Epicurus* (N. Y., 1967), p. 100.

tro fin, la felicidad o el placer más grande. Se refiere a los medios, y no a los fines:

> «Dado que el placer es el bien primario e innato, por eso mismo no escogemos tampoco todo placer, sino que hay ocasiones en que pasamos por alto muchos placeres, si iba a seguírsenos de ellos un mayor dolor. Y consideramos muchos dolores como superiores a placeres, cuando un mayor placer iba a sobrevenirnos tras haberlos soportado largo tiempo. Por consiguiente, aunque todo placer, por causa de su afinidad natural con nosotros, sea un bien, no todo placer, sin embargo, ha de ser escogido: semejantemente, aunque todo dolor sea un mal, no todo dolor ha de ser siempre naturalmente rehuido. Lo propio es evaluar estas cosas con cálculo y consideración de las ventajas y de las desventajas. Porque, a veces, tomamos el bien como un mal y, al revés, el mal como un bien» *(Ep. Men.*, 129-30).

A fin de captar las implicaciones de este importante pasaje, hemos de considerar con más pormenor qué entendía Epicuro por placer y cómo nos proponía usar del placer como una guía para la acción. El rasgo distintivo de su hedonismo es la negación de todo estado o sentimiento intermedio entre placer y dolor. El placer y el dolor están relacionados uno con otro, no como contrarios, sino como contradictorios [44]. La ausencia de uno entraña la presencia del otro. Si todo placer es considerado como una sensación de cierta clase, esta relación entre placer y dolor no tiene sentido. Porque es evidente que la mayoría de nosotros pasamos una gran parte de nuestra vida en vigilia y sin sensaciones dolorosas ni placenteras: mas los períodos de nuestra vida en vigilia en que podíamos describirnos como no siendo felices ni infelices, ni gozando ni no gozando de algo, son mucho más escasos. La posición de Epicuro respecto a la relación entre placer y dolor habría de ser interpretada a esta luz. El tiene, como veremos, un modo para distinguir los placeres de las sensaciones corporales y de los sentimientos de alegría derivados de otros placeres que no pueden ser así descritos; la ausencia de dolor no es, piensa él, una descripción adecuada de los primeros. El error de Epicuro consiste en no haber sabido ver que la indiferencia caracteriza algunos de nuestros talantes y actitudes hacia las cosas.

Su análisis del placer descansa en el supuesto de que la condición natural o normal de los seres vivientes es la de un bienestar corporal y mental, y que esta condición sea *ipso facto* satisfactoria. Tal es el sentido de la afirmación arriba citada: «el placer es el bien primario e innato». En inglés, tanto como en castellano, es posible hablar de «gozar» de buena salud, y podemos también llamar a esto algo satisfactorio o algo de que un hombre se alegra. El uso que Epicuro hace de la palabra placer para describir la

[44] Cf. Cic., *Fin.*, II, 17, «afirmo que todos los que carecen de dolor se hallan en estado de felicidad».

condición de aquellos que gozan de salud física o mental no es, por tanto, puramente arbitrario. En términos físicos este placer es un concomitante del movimiento *apropiado* y de la colocación de los átomos en el interior del cuerpo. Si éstos son perturbados, sobreviene el dolor. En otras palabras, el dolor es ruptura de la constitución natural. Se experimenta placer cuando los átomos son restaurados en su posición apropiada en el cuerpo (Lucrec., II, 963-8).

La idea de que el dolor es una perturbación del estado natural no fue invención de Epicuro. La hallamos en el *Filebo* de Platón, junto con la noción de que se experimenta placer cuando el estado natural es «colmado» (31e-32b). Platón, sin embargo, argüía que sólo se experimenta placer durante el proceso de restauración de la condición natural. De acuerdo con su teoría, el placer y el dolor son movimientos o procesos. Existe también, sin embargo, una «tercera» vida, en la que ningún proceso corporal produce conciencia de placer o dolor. Esta condición «intermedia» no puede ser considerada como placentera ni dolorosa (42 c-44 a).

Es interesante encontrar a Platón atacando la teoría de que la ausencia de dolor pueda ser identificada con el placer. Epicuro, desde luego, no aceptaría la introducción que Platón hace de una vida intermedia. Igual que Platón, sin embargo, sostiene Epicuro que el proceso de eliminación de dolor culmina en sensaciones placenteras. El llama a este placer «cinético». Supongamos que un hombre está hambriento: desea comer, y el acto de satisfacer este deseo produce placer cinético. Si logra satisfacer plenamente el deseo de alimento, debe de haber aliviado del todo las ansias del hambre. De esta completa satisfacción del deseo, argumenta Epicuro, surge una segunda clase de placer. No es esto una experiencia que acompaña a un proceso, sino un placer «estático». Se caracteriza por completa ausencia de dolor y disfrute de esta condición. Torcuato, el interlocutor epicúreo en *De finibus* de Cicerón, expresa así la distinción entre los placeres:

> «El placer que perseguimos no es sólo aquél que excita nuestra naturaleza con algún tipo de gratificación y que es percibido con delicia por los sentidos. El mayor placer es para nosotros el que se siente cuando un dolor ha sido eliminado» *(Fin.,* 137).

El placer «estático» sigue a la completa satisfacción del deseo. El deseo surge de un sentido de necesidad; el dolor, de carecer de algo. A fin de eliminar este dolor, el deseo ha de ser satisfecho, y la satisfacción del deseo es placentera. El placer «cinético» es, por tanto, o al menos así lo considero, una condición necesaria de un cierto placer «estático», mas no es tomado por Epicuro como un equivalente al placer «estático» [45]. Pues si la libera-

[45] Esta interpretación de la relación entre placer «cinético» y «estático» me parece ser la que más se acomoda a los testimonios y la que tiene más sentido. También se ha argüido que placer «cinético» sirve sólo para «variar» un previo placer «estático»; ver muy recientemente J. M. Rist, *Epicurus* (Cambridge, 1972), ch. 6 y pp. 107 ss.

ción del dolor es el placer mayor, habríamos de satisfacer nuestros deseos, no buscando las sensaciones placenteras que acompañan al comer, al beber y demás, sino por causa del estado de bienestar que resulta cuando ha sido eliminado todo dolor debido al deseo:

> «Cuando decimos que el placer es el fin, no significamos los placeres de los disipados ni aquéllos que consisten y quedan en el disfrute..., sino liberación de dolor en el cuerpo y de turbación en la mente. Pues no es el beber ni las continuas francachelas, ni el placer sexual, ni la degustación de pescados y otras exquisitices de una opulenta mesa lo que produce una vida dulce, sino un sobrio razonar que investiga las causas de todo acto de elección y rechazo, y que destierra las opiniones que provocan la mayor confusión mental» *(Ep. Men.,* 131-2).

Epicuro no niega en este pasaje que el beber, comer buena comida, el sexo y demás no sean fuentes de placer. Afirma que los placeres que tales actividades producen han de ser rechazados como fines, porque no constituyen una sosegada y estable disposición del cuerpo y de la mente. Es la liberación de dolor lo que mide los méritos relativos de las diferentes actividades. Tal es la base del cálculo hedonista de Epicuro. Su crítica del lujo y del libertinaje sexual no se funda en ninguna desaprobación puritana:

> «Si las cosas que producen placer a los disipados les absolvieran de los terrores de la mente respecto de los fenómenos astronómicos y de la muerte y los dolores..., jamás halláramos motivo para censurarlos» *(K.D.,* X).

Sostiene que el mayor dolor es la turbación mental producida por falsas creencias acerca de la naturaleza de las cosas, acerca de los dioses, acerca del destino del alma. Todo placer que deje de eliminar el mayor dolor es proscrito como último objeto de elección por aplicación de la regla —la ausencia de dolor establece la magnitud del placer. Además, el placer que surge de contentar a los sentidos puede acarrear un mayor dolor como consecuencia. Un hombre puede gozar de una velada dedicada a la bebida o a la tensión de la apuesta, mas el placer que deriva de satisfacer sus deseos de bebida y de juego ha de confrontarse con el sentimiento a la mañana siguiente, y con el temor de perder dinero.

El concepto del placer, según Epicuro, está estrechamente relacionado con un análisis del deseo:

> «Hemos de inferir que ciertos deseos son naturales y otros vanos; de los naturales, unos necesarios, otros meramente naturales. Los deseos necesarios incluyen unos que son necesarios para la felicidad, otros para el equilibrio del cuerpo y otros para la vida misma. La correcta comprensión de estas cosas consiste en relacionar elección y

aversión con la salud del cuerpo y con la liberación de la turbación mental, dado que éste es el fin de un vivir bienaventurado; pues todas nuestras acciones obedecen a esto, a que no sintamos dolor ni miedo. Una vez que hemos alcanzado esto, todo el torbellino del alma queda disipado, dado que una criatura no ha menester andar vagando como quien va tras algo de que carece, ni buscar otra cosa con que sea capaz de colmar el bien del alma y del cuerpo. Porque es cuando sufrimos por la ausencia de placer que lo necesitamos» *(Ep. Men.,* 127-8).

El análisis que hace Epicuro de los deseos es congruente con el principio de que el mayor placer es la liberación del dolor. El deseo de alimento y vestido es natural y necesario. El no poder satisfacer ese deseo es fuente de dolor. Pero, arguye Epicuro, no es necesario ni natural desear tal alimento o vestido antes que tal otro, si el último es bastante para eliminar el dolor que se siente por falta de alimento o vestido (Us., 456). De aquí que Epicuro abogue por la vida sencilla, basándose en que nosotros mismos nos creamos dolor innecesario al bucar satisfacer los deseos por medios desproporcionados. Los deseos necesarios, sostiene, pueden satisfacerse simplemente, y el placer que así experimentamos no es menor en cantidad, aunque difiera en clase. Más aún, aquellos que buscan placer en los lujos es probable que hayan de sufrir dolor innecesariamente, ya como consecuencia directa de una vida suntuosa o por inhabilidad de satisfacer sus deseos:

«Consideramos la autosuficiencia como una gran bendición, no en cuanto que siempre hayamos de disfrutar de poco, sino para cuando no poseamos mucho, disfrutar con lo poco, con la convicción de que son quienes menos lo necesitan quienes más pueden gozar del lujo, y que todo lo natural es fácil de obtener, mientras que lo innecesario es difícil. Los gustos simples nos dan un placer igual al menú de un rico, cuando la necesidad ha sido satisfecha; el pan y el agua proporcionan el más alto placer cuando alguien que los necesita se los proporciona..., y así el acostumbrarse a una dieta sencilla y nada dispendiosa contribuye a una perfecta salud y hace al hombre solícito en los necesarios oficios del vivir, y nos dispone mejor para arrimarnos a los lujos de vez en cuando y nos prepara para enfrentar el cambio sin temor» *(Ep. Men.,* 130-1).

Una y otra vez, en sus *Doctrinas Principales*, Epicuro afirma que el placer no puede acrecentarse más allá de un cierto límite [46]. En cuanto al placer sensual se refiere, este límite se alcanza tan pronto como el dolor a que dio lugar el deseo ha cesado; de ahí en adelante el placer cabe «variarlo» —por placer «cinético»—, mas no aumentarlo. Esto es algo que es preciso lo capte el intelecto, dado que la carne misma no reconoce límites al placer

[46] P. e., *K.D.,* III, IX, XVII, XIX, XX.

(K.D., XVIII; XX). La mente posee sus propios placeres, cuyo «límite» se alcanza con la habilidad de calcular correctamente los placeres para el deleite de los sentidos y dominar los sentimientos que causan turbación mental. Antiguos críticos, familiarizados con la distinción de Platón entre el alma y el cuerpo, criticaron a Epicuro por no establecer una tajante división entre placeres corporales y el «bien» del alma (Us., 430-431). Mas cuando Epicuro distingue cuerpo y alma en afirmaciones acerca del placer, no está pensando en nada parecido al dualismo platónico. Cuerpo y mente se hallan uno con otra en físico contacto; las sensaciones placenteras son hechos «corporales», mas también hace surgir placer o gozo en la mente (Us., 433-439). Contrariamente al cuerpo, sin embargo, la mente no se halla confinada en sus objetos de placer a la experiencia del momento:

> «El cuerpo goza mientras siente un placer presente. La mente, a más de percibir el placer presente a la par del cuerpo, anticipa y prevé un placer venidero; y no deja que el placer pasado se esfume. De aquí que en el sabio siempre se halle a la mano un constante repuesto de placeres asociados, dado que la anticipación de placeres esperados se suma al recuerdo de aquéllos ya experimentados» (Us., 439).

La memoria de los placeres pasados puede «mitigar» sufrimientos presentes (Us., 437), y lo mismo vale para la anticipación de placeres futuros. Contrariamente a los cirenaicos, que consideraban los placeres corporales del momento como a los mayores, Diógenes Laercio narra que Epicuro había argumentado que la capacidad de la mente para mirar hacia adelante y hacia atrás implica que tanto sus placeres como sus dolores sean mayores que aquéllos del cuerpo (X, 137).

La distinción entre placeres «cinéticos» y «estáticos» se aplica tanto al cuerpo como a la mente (D.L., X, 136). En correspondencia con el placer «cinético» de satisfacer un deseo de alimento, bebida y otros tales, la mente es capaz de experimentar «gozo», digamos, al encontrarse con un amigo o resolver un problema de filosofía. Este placer, consistente en un movimiento, debe distinguirse del placer «estático», de la «tranquilidad mental», que corresponde al placer del cuerpo liberado del dolor. Dado que el placer es lo único que es bien en sí mismo, la prudencia, la justicia, la moderación y el coraje, las tradicionales cuatro «virtudes morales» de la filosofía griega, pueden valorarse sólo si son constituyentes o medios de placer. Epicuro apoyó la segunda alternativa. Torcuato expone su posición sucintamente, oponiendo los epicúreos a los estoicos:

> «En cuanto a esas eximias y hermosas virtudes, ¿quién iba a juzgarlas loables y deseables de no producir placer? Igual que nosotros aprobamos la ciencia de los médicos, no por causa del arte mismo, sino por causa de la buena salud..., así la prudencia, que debe ser considerada como el 'arte de vivir', no sería solicitada si nada lograse; de hecho se la solicita a causa de ser experta en la invención y logro de

placer... La vida humana es agobiada sobre todo por la ignorancia de las cosas buenas y malas, y el mismo error nos causa a menudo el vernos privados de los mayores placeres y atormentados por la más dura angustia mental. La prudencia ha de ser aplicada para actuar como nuestro más seguro guía hacia el placer, eliminando los temores y concupiscencias y desarraigando la vanidad de todas las falsas opiniones» (Cic., *Fin.*, I, 42-3).

La moderación, según el mismo principio, es deseable porque —y sólo porque— «nos proporciona paz mental». Es un medio de alcanzar el mayor placer, pues nos habilita para dejar de lado aquellos placeres que implican un mayor dolor. De un modo semejante Torcuato aprecia el coraje, por el hecho de que nos habilita para vivir libres de ansiedad y nos rescata, en lo posible, del dolor físico. La justicia y las relaciones sociales son analizadas del mismo modo, pero en la conclusión de este capítulo diremos algo más acerca del tratamiento que les dedica Epicuro.

Aunque Epicuro consideraba a las virtudes como medios y no como fines, sostenía que eran necesarias para la felicidad y estaban inseparablemente ligadas a la vida hedonista:

> «La prudencia es el punto de partida de las fuentes del placer y el mayor bien. Por tanto, la prudencia es algo todavía más valioso que la filosofía. De la prudencia nacen todas las otras virtudes, y ella enseña que no es posible vivir placenteramente sin vivir prudente, noble y justamente, ni tampoco vivir prudente, noble y justamente sin vivir placenteramente. Pues las virtudes se hallan de modo natural ligadas al vivir placentero, y el vivir placentero es inseparable de aquéllas» *(Ep. Men.*, 132).

Esta asociación entre la virtud y el placer es chocante, mas no debe interpretarse como dando un valor independiente a la prudencia y a las otras virtudes. La conexión necesaria entre el placer y las virtudes se debe a la noción de que el placer requiere, para su logro, un razonado aquilatar de las ventajas y desventajas relativas de un acto o situación dados, una capacidad para controlar deseos cuya satisfacción pueda envolver dolor para el agente, liberación de temor al castigo y otros tales. El placer que deberían buscar los hombres no es «la mayor felicidad del mayor número» de que hablaba Bentham. Epicuro nunca insinúa que el interés de los demás haya de ser preferido o valorado independientemente del interés del sujeto. La orientación del hedonismo es cabalmente referida a sí.

Justicia y amistad

> La justicia natural es un compromiso de conveniencia con vistas a que los hombres no dañen los unos a los otros ni reciban daño unos de otros (*K.D.* XXXI).

> De todo cuanto la sabiduría asegura para el logro de una felicidad en toda la vida, lo mayor es con mucho, la posesión de la amistad (*K.D.,* XXVII).

Aristóteles afirmaba que «el hombre es, por naturaleza, un animal político», y Platón sostenía que el verdadero bien del individuo es, también, el bien de la comunidad a la que pertenece. Epicuro partió de un punto de vista muy diferente, el cual, si bien con menos violencia que los cínicos, desafiaba de modo fundamental los valores de la sociedad griega. Los seres humanos, en su opinión, no poseen tendencias «naturales» hacia la vida comunitaria (Us., 523). La civilización se ha desarrollado mediante un proceso evolutivo, cuyas determinantes han sido circunstancias exteriores, el deseo de asegurarse el placer y evitar el dolor, así como la capacidad humana de razonar y de planificar. Aprendiendo a fuerza de ensayos y errores, bajo la presión de los acontecimientos, los hombres han desarrollado habilidades y formado organizaciones sociales, que se encontró que eran recíprocamente ventajosas. Los únicos detalles de este proceso que sobreviven en propias palabras de Epicuro se refieren al origen y desarrollo del lenguaje *(Ep. Hdt.,* 75-6). Mas Lucrecio trata todo el tema con cierta extensión en el libro V. A continuación de la invención de la casa y el vestido, el descubrimiento de cómo hacer fuego y la introducción de la vida en familia, escribe, «los vecinos comenzaron a formar amistades, con el deseo de no hacer ni recibir daño» (1019-20). Epicuro rastrea el origen de la justicia en esta supuesta etapa histórica en la cultura humana.

Define la justicia como «una especie de pacto de no dañar ni ser dañado.» *(K.D.,* XXXIII), anteponiendo a esta declaración las palabras: «No es algo en sí», que es un implícito ataque a la teoría de Platón acerca de la existencia autónoma de valores morales. Otras varias declaraciones sobre la justicia se han conservado en los *Doctrinas Principales,* y una selección de ellas servirá para ilustrar la posición de Epicuro:

> «La injusticia es un mal, no en sí, sino por respecto al miedo y a la sospecha de no pasar inadvertida a aquellos a quienes compete el castigo de tales actos» *(K.D.,* XXXIV).

> «No es posible que quien secretamente viola los términos del pacto de 'no dañar ni ser dañado' confíe en no ser descubierto» *(K.D.,* XXXV).

«La evidencia de que algo considerado justo es una fuente de ventajas para los hombres, en su trato mutuo, es una garantía de su justicia, incluso si no es igual para todos. Mas si un hombre hace una ley que no se muestra como una fuente de ventajas para las relaciones humanas, dicha ley no es más realmente justa» *(K.D.,* XXXVII).

«El justo es el más imperturbable, en cambio el injusto el más cargado de perturbación» *(K.D.,* XVII).

Este concepto de la justicia, que recuerda el análisis de Glaucón en Platón *(Rep.,* II), no es el «contrato social» de Rousseau. Epicuro no está diciendo que el pueblo esté obligado a obrar en justicia a causa de un contrato concertado por sus antepasados remotos o míticos. El elemento «contractual» en su concepto de justicia no lo presenta como base de obligación moral ni social. La justicia de Epicuro nos requiere a que respetemos los «derechos» de otros si —y solamente si— esto resulta ventajoso para todas las partes afectadas. La justicia, tal como él la concibe, implica el reconocimiento de los intereses de los otros aparte de los propios. Mas la base de este reconocimiento es el interés propio. El «convenio» de que habla tiene como base la propia tutela. Es un acuerdo para abstenerse de perjudicar a los otros, si ellos quieren dejar de perjudicarlo a uno.

Los comentarios de Epicuro sobre el miedo a la aprehensión, que asedia al hombre injusto, muestran claramente cómo la justicia es deseable por la liberación de la zozobra mental que comporta, como por físico desquite. Ello es del todo congruente con su cálculo de los placeres y los dolores. La injusticia es un mal, no en sí misma, sino a causa de las dolorosas consecuencias que implica para el hombre injusto. En un libro de *Problemas,* Epicuro presenta la cuestión: «¿Hará el hombre sabio algo prohibido por las leyes, si sabe que no va a ser descubierto?» Y replica: «No es fácil hallar una respuesta sencilla» (Us., 18). Los comentarios de Epicuro en *K.D.,* XXXV, implican que el problema es puramente académico. Nadie *puede* estar seguro en la práctica de que su injusticia no será descubierta; como lo aclara Lucrecio, «el miedo al castigo de los crímenes durante la vida» es el verdadero infierno y no el Aqueronte del mito (III, 1013-23). Persuadido de ello, el sabio obra justamente, a fin de asegurarse sosiego mental.

A los ojos de Epicuro, la vida política es una ratonera o una «prisión» de la cual el sabio ha de guardarse bien a distancia *(Sent. Vat.,* LVIII)[47]. Diagnostica la ambición política como «un deseo de protegerse de los hombres», y arguye que esto, de hecho, sólo puede asegurarse con una vida tranquila, retirada de los negocios públicos *(K.D.,* XIV). Mas el rechazo de Epicuro de la vida política, como medio para el logro de felicidad, no está fundado en la misantropía. Al contrario, sostiene que la amistad es

[47] Ver también D.L., X, 119, y la brillante denuncia de *ambitio* III, 59-77, relacionada con el miedo de la muerte.

«un bien inmortal» *(Sent. Vat.,* LXXVIII). Así, hoy día el «marginamiento» y la vida comunitaria son practicados por muchos que encuentran la sociedad en extremo «alienada». Torcuato, en *De finibus* de Cicerón, afirma que «Epicuro dice que, de todo cuanto la prudencia ha proveído para vivir dichosamente, nada es mayor ni más eficiente ni más delicioso que la amistad» (I, 65). Una vez más advertimos cómo el valor de algo que no es el placer o la felicidad es referido a este fin. Mas Epicuro, cuando escribe sobre la amistad, usa un lenguaje casi lírico, como cuando dice: «La amistad danza alrededor de la tierra y a todos pregona que despertemos para gozar de la felicidad» *(Sent. Vat.,* LII).

No cabe duda que Epicuro practicaba lo que predicaba. El Jardín era una comunidad de amigos, y Epicuro, evidentemente, gozaba intensamente de la amistad. Se nos cuenta que era famoso por su «filantropía» hacia todos (D.L., X, 10). Y en el día de su fallecimiento, torturado por el dolor, escribía a Idomeo que era feliz con el alegre recuerdo de sus conversaciones (Us., 138). Alguna de las observaciones de Epicuro sobre la amistad podría implicar que ésta es compatible con el altruismo y el propio sacrificio. Mas la base de la amistad, como de la justicia, es el interés propio, aunque Epicuro diga que es «deseable por sí misma» *(Sent. Vat.,* XXIII). No existe aquí probablemente incoherencia. «No es amigo aquel que anda siempre en busca de ayuda, ni quien jamás asocia amistad con asistencia» *(Sent. Vat.,* XXXIX). Puede uno gozar o sacar placer de ayudar a un amigo, independientemente de todo tangible beneficio que esto comporte. Cuando Epicuro escribe acerca de los «beneficios» de la amistad, no significa el placer que pueda sobrevenir de ayudar a otros, sino la práctica ayuda efectiva que los amigos se procuran unos a otros. Aparte de ello, sin embargo, la amistad es deseable, porque «es más placentero dispensar un beneficio que no recibirlo» (Us., 544). Una vez más volvemos al placer como único criterio de valor.

Hay una elegante simplicidad en la ética de Epicuro, una refrescante ausencia de empaque y, también, mucha humanidad. Había nacido en una sociedad, que como la mayoría de las sociedades, valoraba la riqueza, el *status,* los atributos físicos y el poder político entre los mayores bienes humanos. Era, también, una sociedad basada en la esclavitud, que estimaba superior el hombre a la mujer y los griegos superiores a todos los otros pueblos. El bien para el hombre, según lo prescribe Epicuro, ignora o rechaza esos valores y distinciones. Liberación del dolor y sosiego mental son cosas que todo hombre sano valora, y Epicuro dedicó su vida a demostrar que están a nuestro alcance y cómo podemos alcanzarlos. Su ética está innegablemente centrada en los intereses del individuo, y algunos, con justificación, han ponderado la nobleza de Epicuro más alto que su código moral. Con todo, debemos ver a éste en su contexto social e histórico. Ningún pensador griego fue más sensible a la angustia alimentada por la locura, la superstición, el prejuicio y el especioso idealismo. En una época de inestabilidad política y de desilusión privada, Epicuro vio que la gente, como los átomos, son individuos, y que muchos de ellos andan vagando en el vacío.

Pensó que podía ofrecerles direcciones, señalizadas por el testimonio y la razón, hacia un modo de ser, un modo de vivir, un modo de relacionarse con otros, los otros individuos. Podemos considerar esto como negativo, egocéntrico, nada estimulante; pero no podemos llamarlo indulgente, y en la antigüedad muchos encontraron liberación y luces en el epicureísmo. Para un lector moderno también hay mucho interés filosófico en la coherencia con que Epicuro aplica sus principios básicos. Lo que dice sobre la vida familiar y el amor sexual descansa, enteramente, en la proposición de que el mayor bien es liberación del dolor en el cuerpo y en la mente. Mas esa coherencia puede haberse pagado demasiado cara; unas pocas críticas del hedonismo de Epicuro mostrarán esto.

Primero, cabe objetar que Epicuro no aplica bien las observaciones fácticas de que parte. A menos que «placer» se use analíticamente, para significar meramente aquello deseado, resulta difícil convenir en que el placer sea el objeto de todo deseo. Mas tal uso de «placer» no nos dice nada acerca de lo que es deseado o deseable, y Epicuro no usa «placer» en este sentido vacío. Sostiene que el deseo de alcanzar un estado de conciencia que nos sea satisfactorio es suficiente para explicar toda acción humana. Y esto parece ser una total falsedad. En segundo lugar, cabe honestamente imputar a Epicuro el no captar la complejidad del concepto de placer. Como se suele decir, el manjar de un hombre es veneno para otro, mas Epicuro parece pensar que es capaz de clasificar, por referencia a la ausencia de dolor, la magnitud de placer de todo hombre. Esto, con frecuencia, puede ser buen aviso, mas muchos argüirán por propia experiencia, que el postulado de Epicuro no se basa en los hechos. También rechazarán su aserto de que el dolor agudo sea breve y el dolor prolongado suave.

Antiguos críticos lamentaban que Epicuro hubiera unido, bajo el término de placer, dos *desiderata* completamente diferentes: el goce positivo y la ausencia de dolor (Cic., *Fin.*, II, 20), y, en efecto, tal queja tiene un cierto fundamento. Observaciones como: «El principio y raíz de todo bien es el placer del estómago» (Us., 409), son mucho más naturalmente interpretadas en el primer sentido, aunque Epicuro no lo quisiera así. Resulta difícil en particular comprender la noción de que la ausencia de dolor implica que el placer sólo pueda ser variado, y no aumentado. Si tengo placer al oler una rosa en un momento en que no sufro dolor, parece algo perverso decir que mi placer simplemente ha variado. Porque lo que experimento es algo *sui generis,* una nueva sensación de contento, que es más que una variante de mi previo estado de conciencia. Aunque fuera razonable llamar al sosiego mental una clase de placer, es forzar el lenguaje y el sentido común llamarlo el mayor placer. Tal procedimiento no nos deja lugar para tomar en consideración experiencias no asimilables al sosiego y que nos causan intenso contento sin dolor.

En tercer lugar, bajo placer «estático» Epicuro parece haber clasificado dos cosas completamente distintas. El placer que sigue a la satisfacción del deseo normalmente está estrechamente relacionado con éste en el tiempo. Cuando yo dejo el hospital, recobrada la salud, tiene sentido decir «ha de

complacerte encontrarte mejor». Pero tiene menos sentido decir eso mucho tiempo después. El equilibrio mental a lo largo de diez años gozado por un epicúreo parece ser algo completamente distinto.

Podrían alargarse estas y otras observaciones. Hemos limitado nuestros comentarios a las propias teorías de Epicuro, y apenas es necesario demorarse en alguna de las obvias objeciones al hedonismo egoísta como teoría «moral». Mas en este libro Epicuro debía tener la última palabra, y ésta está elocuentemente expresada por su gran discípulo y admirador Lucrecio:

> «Cuando los vientos azotan las olas del ancho mar es dulce contemplar las grandes luchas de otro hombre; no porque resulten placenteros y jocundos los agobios de nadie, sino porque suave cosa es contemplar aquellos males de que tu careces. Dulce, también, mirar grandes contiendas de guerra desplegadas por la campiña, sin peligro alguno de tu parte. Mas nada más dulce que señorear aquellos altos templos serenos, fortificados por la doctrina de los sabios, desde los cuales puedas mirar abajo a los otros y verlos andar vagando, en busca de un camino de vida —compitiendo en su ingenio, rivalizando por brillar en la consideración social, empeñados noche y día, con entregado esfuerzo, en llegar a las cimas de la riqueza y adueñarse de todo. ¡Oh míseras mentes de los hombres, oh corazones ciegos!, en que tinieblas, por cuántos peligros transcurre ese escaso tiempo de la vida. ¿No veis que la naturaleza no reclama otra cosa sino que se aleje el dolor del cuerpo y que la mente disfrute de alegres sensaciones, eliminando el cuidado y los temores? En efecto, vemos que el cuerpo pide pocas cosas que bastan para aliviarle del dolor y le brinden varias delicias. Ni nuestra misma naturaleza requiere a veces algo más grato —aunque no adornen el edificio figuras de mozos sosteniendo en las diestras lámparas encedidas para iluminar en los banquetes nocturnos, ni la casa brille con la plata y deslumbre con el oro, ni techos artesonados y dorados resuenen con las cítaras— cuando, no obstante, reclinados los hombres unos con otros sobre la blanda hierba, cerca de la corriente del arroyo, bajo las ramas de frondosos árboles, refrescan alegres sus cuerpos sin mucho dispendio, y particularmente cuando sonríe el tiempo y la estación del año salpica de flores el césped verde» (II, 1-35).

Capítulo 3

EL ESCEPTICISMO

Pirrón y Timón: el pirronismo antiguo

> Escepticismo es, en general, aquella facultad de establecer antítesis entre las apariencias y los juicios; mediante el escepticismo, por el que entendemos el «igual peso» que caracteriza a la oposición entre situaciones de hecho y argumentos, llegamos, primero, a la suspensión del juicio y luego a ser libres de inquietud. (Sexto, *P.H.* I 8.)

En el primer libro de su *Bosquejo del pirronismo,* Sexto Empírico da esa definición del «escepticismo» *(skepsis* significa especulación o investigación, en su uso no técnico). El punto de partida del escepticismo, continúa él, es «la estructura de liberarse de la inquietud» *(ibid.,* 12). Hemos de suponer que este motivo condujo a ciertos hombres a buscar un *criterio* en referencia al cual pudieran fijarse la «verdad» y la «falsedad». Fracasaron en esta búsqueda, mas consiguieron su finalidad última: «descubrir la liberación de la inquietud, como por azar, a consecuencia de suspender el juicio (acerca de la incompatibilidad propia de las apariencias y de los juicios)» *(ibid.,* 29).

Sexto era un «médico» griego que floreció hacia el final del siglo II a. de C. Sus escritos médicos han perecido, mas también escribió un extenso informe acerca del escepticismo griego y una serie de libros en que ataca las doctrinas de los «dogmáticos» desde el punto de vista escéptico. Estas obras, en la forma en que han llegado hasta nosotros, ocupan cuatro volúmenes de la «Loeb Classical Library». La principal fuente de Sexto Empírico es Enesidemo, filósofo griego de época incierta, cuyas obras no han sobrevivido aparte. Enesidemo es una figura importante. Fue probablemente el primero en fijar, en términos formales, los «modos» del juicio, tal como los encontramos en Sexto y otros lugares [1]. Enesidemo, casi seguramente, se benefició

[1] Los «modos» son una serie de argumentos utilizados para mostrar que la «suspensión de juicio» ha de ser nuestra actitud hacia todas las cosas que postulan ser reales o verdaderas en cualquier sentido objetivo. Diez de esos argumentos son registrados por Sextus *(P.H.,* I, 31-163) y Diógenes Laercio (IX, 79-88); y otra serie

mucho de los escépticos de la Academia, que estudiaremos después en este capítulo, mas su escepticismo, en cuanto al nombre al menos, es algo que tiene sus raíces en el siglo IV a. de C. Pirrón de Elide, un antiguo contemporáneo de Epicuro, fue el fundador del escepticismo griego en su sentido técnico. El renacimiento y la minuciosa elaboración de los principios pirrónicos por Enesidemo y sus seguidores se hallan fuera del propósito de este libro. Aquí vamos a ocuparnos principalmente de aquellas características del pirronismo que razonablemente cabe suponer se desarrollaran en el período helenístico.

Digo «razonablemente» porque no hay que negar el hecho de que los testimonios accesibles acerca del pirronismo antiguo son escasos y problemáticos. El problema, que ha sido muy discutido, es juzgar cuánto del impulso hacia esa clase de escepticismo, documentado en nuestras fuentes antiguas, puede ser atribuido al propio Pirrón. Algunos han dicho que prácticamente nada, mas esto ciertamente va demasiado lejos [2]. Debemos ser cautos en adscribir a Pirrón muchos de los pormenores teóricos en Sexto y Diógenes Laercio, y, por mi parte, no sostengo que nuestro esbozo del pirronismo en este capítulo sea un cabal informe acerca del Pirrón histórico. He incorporado deliberadamente algún testimonio de lo que probablemente es pirronismo posterior, con el fin de completar la presentación de actitudes adoptadas por Pirrón. Mas, como vamos a ver, Timón de Flio, editor de Pirrón y contemporáneo suyo, más joven, proporciona algunos medios de controlar testimonios posteriores, y cuando las fuentes invocadas son de importancia, más bien filosófica que histórica tratamos de indicar ese hecho. El término «pirrónico» se usa también, en estos contextos tardíos, con preferencia a «Pirrón» o «Timón».

Quienes se mantienen dudosos acerca del alcance del escepticismo de Pirrón han aportado recientemente el hecho de que Cicerón se refiere a él como a un moralista dogmático estricto *(e. g., Fin.,* IV, 43), mas no le menciona sino una vez en los *Academica,* obra consagrada a los argumentos en pro y en contra del escepticismo. En sólo un lugar Cicerón afirma que Pirrón negaba que el hombre sabio perciba las cosas «indiferentes» *(Acad.,* II, 130). Dejando de lado este pasaje por un momento, observemos que en Diógenes Laercio dícese de Pirrón que negaba que algo fuera moralmente bueno o malo: la conducta humana está gobernada por la convención (IX, 61). Esto parece disonante con el Pirrón de Marco Tulio, quien afirmaba que «virtud es el único bien» *(Fin.,* III, 12). ¿Debemos concluir entonces que Pirrón

---

más, de cinco, probablemente destinados a reemplazarlos, fue introducida por Agrippa, un escéptico posterior a Enesidemo (Sextus, *ibid.,* 164-86); D.L., *ibid.,* 88-9). Sobre la fecha de Enesidemo, me inclino a pensar con Brochard, *Les Sceptiques grecs* (París, 1923), p. 246, que el siglo primero a. de C. es el que más encaja con los testimonios. Este punto ha sido muy bien razonado por J. M. Rist, quien ofrece una interesante interpretación del así llamado heracliteanismo de Enesidemo, *Phoenix,* XXIV (1970), 309-19.

[2] La información de Pirrón por Zeller y Brochard resulta más equilibrada que las obras de L. Robín, *Pyrrhon et le scepticisme grec* (París, 1944) y, muy recientemente, A. Weische, *Cicero und die neue Akademie* (Münster, 1961).

sostenía posiciones completamente contradictorias o, en forma alternativa, que el escepticismo le fue erróneamente atribuido por pirrónicos posteriores? ¿Está Cicerón completamente equivocado respecto de Pirrón?

El testimonio de Cicerón no debe descartarse a la ligera; es más cercano en fecha a Pirrón que Sexto o Diógenes, los cuales escribieron después de ser reactivado el pirronismo por Enesidemo. Mas si Pirrón no fue un escéptico en sentido filosófico reconocible, ¿por qué se llamaron pirrónicos Enesidemo y sus seguidores? [3]. Un número de consideraciones suscitan dudas acerca del Pirrón ciceroniano. Cicerón no parece saber nada acerca de los escritos de Timón. Las fuentes de Cicerón para el escepticismo fueron escritores académicos, señaladamente Clitómaco, Filón de Larisa y su alumno Antíoco, que volvió al dogmatismo (ver pp. 216 y ss.). Los escépticos de la Academia * no se reconocieron deudores de Pirrón. Proclamaban a Sócrates y a Platón fundadores de su metodología. Mas Arcesilao, el fundador del escepticismo académico, fue satirizado por Timón y por el estoico Aristón, en unos versos que explícitamente indican una estrecha similitud entre su postura y la de Pirrón (D.L., IV-33).

Acabo de referirme a Aristón, y la mención de su nombre por Cicerón también arroja dudas acerca del conocimiento de Pirrón por este último. Cicerón nombra regularmente a Pirrón junto a Aristón. Sabemos que la doctrina más notable de Aristón era la imposibilidad de fijar un criterio de valor entre las cosas «indiferents», es decir, aquellas que, en un sentido moral, no son bien ni mal. El punto de vista estoico ortodoxo era que ciertas cosas «indiferentes» han de ser «preferidas» a otras (ver p. 189). Es probable que Cicerón supiera bastante más de Aristón que acerca de Pirrón, el cual no escribió nada, y que, equivocadamente, asimilara la «indiferencia» de Pirrón hacia lo exterior, que estaba basada en problemas de criterios sobre la percepción a la defensa por parte de Aristón de una indiferencia total hacia todo lo que no fuera la virtud o el vicio.

El testimonio de Cicerón ciertamente suscita problemas. Mas acaso pueda cuadrarse con otros informes, más satisfactoriamente de lo que parece a primera vista. Cicerón no dice qué significaba Pirrón con el término «virtud» u *honestum*. No sabemos si Pirrón pensaba que la palabra *aretê* («virtud») tenía un uso válido; mas supongamos que así lo pensaba, y supongamos que la usaba para designar la tranquilidad mental que los pirrónicos veían como la consecuencia de una disposición para suspender el juicio. El testimonio de Cicerón entonces, podría ser considerado como curiosamente defectuoso, más que totalmente anómalo. Pirrón pudo postular congruentemente que era un escéptico relativo al conocimiento del mundo exterior o a esquemas morales objetivos y, al mismo tiempo, sostener que la «indiferencia» no se extiende al sosiego y a la inquietud mental.

---

[3] Es cuestionable el argumento de que Enesidemo lo hizo así porque le descontentaba el retroceso de la Academia hacia el dogmatismo bajo Antíoco de Ascalón.

* El lugar citado *supra*, *Acad.*, II, 130, expresa que las cosas «indiferentes» «resbalan sobre el sabio»: *ea ne sentire quidem sapientem: quae apatheia nominatur.* (N. del T.).

Acerca de la respectiva bondad o maldad de esos estados mentales, podía él postular que era algo subjetivamente cierto (así también, quizá, Timón, *ap.* Sext., *Adv. math.,* XI-20). El motivo de Pirrón para sostener la suspensión del juicio puede muy bien haber sido el intento de liberar a la gente de la confusión causada por ciertas creencias, especialmente por las creencias conflictivas entre sí. Mas este fue también el blanco declarado del pirronismo posterior, y la orientación práctica de la filosofía de Pirrón no habla en contra de su competencia en argumentos (cf. D.L., IX, 64). Lo poco que se conoce de su vida se pronuncia decididamente en favor de que él poseía aquello que podemos llamar un trasfondo filosófico profesional.

Como nombre de un método filosófico o escuela particular, el escepticismo tiene su origen en Pirrón. Mas, desde luego, mucho antes de Pirrón podemos encontrar filósofos que expresan actitudes escépticas. La falibilidad de la percepción sensorial como fuente de conocimiento fue subrayada, por diferentes vías, por Heráclito, Parménides, Empédocles y Demócrito, en el período pre-socrático. Anterior a todos ellos, Jenófanes había escrito:

> «Ningún hombre ha visto lo totalmente claro, ni jamás habrá ninguno 'con conocimiento intuitivo' acerca de los dioses y de todo aquello que digo. Pues, aunque tuviera uno la suerte de decir la verdad completa, sin embargo él mismo no la conoce: lo que sucede respecto a todo, es apariencia» (D.K., 21 B 34).

Platón en el siglo IV replicó que «la apariencia» es sólo la condición ontológica de los fenómenos. Somos capaces de conocer lo que es plenamente real —las Formas—, mas esas entidades inmutables y eternas no son objeto de percepción sensible. Las distinciones platónicas entre la «apariencia» y el ser, y entre la creencia y el conocimiento, pueden rastrearse en un deseo de fijar una serie de objetos (las Formas), no expuestos a los inestables e inciertos juicios que se hacen de los fenómenos. Algunos filósofos anteriores ya habían afrontado el problema del conocimiento de un modo diferente. Protágoras, en vez de buscar, como Parménides, un sujeto nouménico inmutable para el verbo «existe», argüía que los sentidos han de ser aceptados como lo que son —fuentes de certeza subjetiva. La verdad sólo puede ser relativa; lo que es verdad para mí —que el viento sopla frío— es verdad; mas esto no dice nada acerca de la temperatura del viento en sí misma ni de cómo la sientas tú. Protágoras, a mi juicio, no negaba la existencia de un mundo exterior al perceptor. Negaba la validez de afirmaciones que tratan de ir más allá de la experiencia individual.

La respuesta de Platón al relativismo de Protágoras es tema extenso y complejo. El punto importante para este capítulo es que ciertos problemas del conocimiento en que reparó Pirrón, ya habían sido reconocidos por filósofos anteriores, quienes adelantaron diferentes clases de respuestas para su solución. El escepticismo de Pirrón tiene entre sus predecesores la más estrecha conexión conceptual con Protágoras. Mas esto mira hacia adelante más que hacia atrás. Tanto los epicúreos como los estoicos argumentaban

que es posible un conocimiento objetivo del mundo. En el campo epicúreo la «visión clara» y su derivado, el «preconcepto» y la «impresión cognoscitiva en el estoicismo, son sentados como criterios válidos para las afirmaciones sensibles verdaderas. El escepticismo de Pirrón proporciona la base para una crítica penetrante de tales teorías del conocimiento, aunque no haya testimonio de que el propio Pirrón atacase específicamente a Epicuro y a Zenón; se dice, incluso, que Epicuro admiraba a Pirrón (D.L., IX, 64). El segundo rasgo del pirronismo, que señala su carácter contemporáneo, es el fin ético, la liberación de la inquietud. Nadie había sugerido antes que el escepticismo pudiera sentar la base de una teoría moral. Esta fue la innovación de Pirrón, mas en la búsqueda de los medios para alcanzar la serenidad mental, está en la misma línea de Epicuro y de los estoicos.

Pirrón había nacido en Elide, en el N.O. del Peloponeso, hacia el 365 a. de C. Conocemos poco acerca de su vida y de su trasfondo filosófico Dícese de él que fue alumno de Brisón, hijo de Estilpón (D.L., IX-61). Esto probablemente sea una corrupción de «Brisón o Estilpón», que fueron ambos miembros de la escuela megárica. De ellos había adquirido Pirrón un entrenamiento en la dialéctica y en las razones para desconfiar del testimonio de los sentidos. No compartió, sin embargo, los aspectos positivos de la enseñanza megárica que se basaban en el monismo eleático y en la prescripción de Parménides: «juzga según la razón». Estilpón incorporó también en su propia filosofía rasgos de la doctrina cínica. Ciertas anécdotas de Pirrón sugieren que simpatizaba con la prédica cínica en favor de una vida sencilla, apartada de los asuntos públicos (D.L., IX, 62-69).

Una segunda fuente del escepticismo de Pirrón puede hallarse en su asociación con Anaxarco. Dícese de esta oscura figura (Sexto *Adv. Math.*, VII-48; 87 y s.) que había abolido el «criterio», y si era seguidor de Demócrito (D.L., IX-58), puede que adoptara también el antiguo subjetivismo atomista relativo a los juicios perceptivos. Anaxarco era ciudadano de Abdera, ciudad en que habitaba Demócrito. La mayor parte de nuestra información acerca de él procede de Plutarco y de las crónicas de Alejandro Magno por Arriano [4]. Anaxarco llegó a ser filósofo en la Corte y acompañó a Alejandro en su expedición a Oriente. Pirrón fue también miembro de la partida, y Diógenes Laercio cuenta que ambos filósofos frecuentaron la compañía de los «*Gymnosophistas*» hindúes (filósofos desnudos) y de los Magos (IX-61). Mas es imposible conocer si alguna influencia oriental tuvo un papel importante en el desarrollo filosófico de Pirrón. Los testimonios no postulan tal hipótesis.

El propio Pirrón no escribió nada, posiblemente para evitar la impresión de dogmatizar. Por suerte, tuvo un seguidor, Timón de Flío, menos escrupuloso, y algunos fragmentos de los escritos de Timón sobreviven como citas en escritores posteriores [5]. Ellos nos proporcionan el más seguro testimonio de los puntos de vista originales de Pirrón. Timón es una figura

[4] *Testimonia* en Diels-Kranz, *Vorskratiker,* II, 59.

[5] Los testimonios han sido recogidos por Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta,* 9.

pintoresca, que defendió el pirronismo, tanto en verso como en prosa. La mayoría de sus fragmentos pertenecen a los *silloi,* «pasquines», en que ataca a los filósofos dogmáticos. La *Vida de Pirrón,* por Diógenes Laercio, también se beneficia de la obra de Timón; mas el mejor punto de partida para un estudio del escepticismo de Pirrón es un texto: *De la Filosofía,* por Aristocles, tratado peripatético escrito en el siglo II d. de C. y citado por Eusebio, obispo de Cesarea *(Pr. Ev.,* XIV, 18, 758 c-d). Es improbable que este último resumen conserve las propias palabras de Timón, mas la posición que atribuye a Pirrón parece perfectamente digna de crédito.

Tras observar cómo Pirrón no dejó nada por escrito, Aristocles continúa:

> «Su discípulo Timón dice que el hombre que busca ser feliz ha de considerar estas tres cuestiones: primero, cómo son realmente las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar frente a ellas; tercero, cuál será la consecuencia de tal actitud. Conforme a Timón, Pirrón declaraba que las cosas eran igualmente indiscernibles, inconmensurables e indeterminables [6]. Por esta razón, ni nuestras percepciones ni nuestros incisos son verdaderos ni falsos. Por ello, pues, no debemos fiar de ellos, sino evitar los juicios, sin inclinarnos ni de un lado ni de otro, inflexibles, diciendo, tocante a cada cosa, que no más es que no es, o que, a un tiempo, es y no es, o que ni es ni no es. Para quienes adopten esta actitud la consecuencia será, primero, un rechazo a hacer afirmaciones, y segundo, librarse de la inquietud.»

La primera cuestión de Pirrón había sido ya planteada y contestada durante los últimos doscientos años y más. En verdad, podía muy bien ser llamada la cuestión básica de la filosofía griega [7]. El supuesto de que la «naturaleza» de las cosas o qué sea realmente el mundo, es algo que puede ser investigado y descubierto, es básico en la filosofía pre-socrática, como lo es para Platón y Aristóteles. Pirrón, con su respuesta a esta cuestión, rechaza el supuesto, y niega con ello la legitimidad de la especulación filosófica. Toda filosofía ha de partir de ciertos presupuestos, al menos si va a ofrecer algún informe de la realidad. Y uno de los primeros presupuestos que ha de sentar un filósofo es que, en efecto, quepa decir algo verdadero acerca del mundo; de otro modo, no cabe exista conocimiento de la realidad exterior. Pirrón, sin embargo, afirma que la verdad o la falsedad no caracterizan ni nuestra percepción de las cosas ni los juicios que sobre ellas hacemos; de

---

[6] Estos tres adjetivos han sido a veces interpretados en un sentido más bien descriptivo que modal, «indistinto» no «indistinguible», etc. Mas, el segundo y tercero tienen una terminación (*-tos*) que, con la mayor frecuencia, significa posibilidad o necesidad, y esta interpretación se acomoda mejor al argumento, cf. C. L. Stough, *Greek Skepticism* (Berkeley y Los Angeles, 1969), pp. 18 s.

[7] «De lo que son realmente las cosas», literalmente *De Naturaleza,* es el título corriente de un libro entre los filósofos griegos antiguos. Fue también el título de la obra fundamental de Epicuro (ver p. 28).

donde se sigue que lo que percibimos o juzgamos puede ser objeto de conocimiento. Lo que Pirrón afirma está fundado en su respuesta a la cuestión: «¿cómo son realmente las cosas?». Al contestar «incognoscibles», Pirrón elimina el mundo exterior como tema del discurso filosófico. Si la naturaleza real de las cosas no puede ser conocida ni por los sentidos ni por la razón, entonces no hay nada que sirva de referencia para contrastar la verdad o falsedad de afirmaciones acerca de aquélla.

La afirmación de que «las cosas son igualmente indiscernibles, inconmensurables e indeterminables», no se apoya en el citado texto de Aristocles sobre argumento alguno. Mas el propio razonamiento de Pirrón puede ser reconstruido, con buena dosis de certeza, de los fragmentos de Timón y de otras fuentes escépticas. Pirrón ataca todas las teorías del conocimiento que buscan, como lo trataron los estoicos y epicúreos, mostrar cómo ciertas experiencias perceptivas proporcionan una información plenamente puntual acerca de la naturaleza real de los objetos (exteriores). La base de su crítica es que somos incapaces de alcanzar los objetos fuera de la percepción sensorial, y ésta no ofrece garantía de que aprehendemos las cosas tal como realmente ellas son. Los objetos en sí mismos no son, por consiguiente, suficientes para contrastar nuestra percepción sensorial. La percepción sensorial revela «lo que aparece» al percibidor; mas «lo que aparece» no puede ser utilizado como testimonio útil para inferir «lo que es».

Consideremos la última afirmación más de cerca. Pirrón arguye que nuestra experiencia perceptiva jamás puede ser suficiente como para asegurar indudables afirmaciones o creencias acerca del mundo exterior. No niega que algo, digamos, amarillo, dulce y viscoso me «*aparezca*; y admitirá que yo halle justificación para decir «esto parece miel», mas sostiene que mi percepción sensorial es completamente compatible con la proposición «esto no es miel», al igual que la proposición «esto no le parece miel a Pirrón». En los «modos» formulados por los pirrónicos posteriores hallamos diez tipos de consideraciones para dudar de la posibilidad del conocimiento. Se apoyan en el hecho de que el cómo percibimos algo es relativo a la naturaleza del percibidor y a las circunstancias externas. Así, el pirrónico adopta ciertos presupuestos cotidianos con un propósito argumentativo, por ejemplo, que el sol sea fuente de calor y la sombra de frío, y luego se refiere a uno que sudaba a la sombra y tiritaba al sol (D.L., IX-80; Sexto *P.H.*, I-82). No podemos decir que se equivocaba al sentir calor y frío cuando lo sentía. Mas sus sentires estaban en conflicto con los de otros hombres. El pirrónico concluye que la misma cosa puede «aparecer» de manera contradictoria, a gente diferente, y por lo tanto, nada de lo que «parezca» a ningún hombre es suficiente para fundar una creencia acerca de aquello que una cosa es realmente [8].

[8] A. J. Ayer escribe: «Le sería difícil (al escéptico) obtener auditorio si los procedimientos que cuestiona no nos descarriaran nunca. Mas no es esencial para su posición que esto haya de ser así. Todo cuanto requiere es que los errores hayan de ser posibles, no que deban ocurrir efectivamente.» *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth, 1965), p. 40.

«Respecto de las contradicciones en sus procedimientos escépticos, ellos demostrarían primero los modos por los cuales las cosas persuaden a creencia, luego utilizan los mismos fundamentos para socavar su credibilidad. Arguyen, en efecto, que sólo aquello sobre lo cual se está conforme mediante una impresión sensorial, es creíble, así como aquello que nunca o raramente cambia las costumbres, lo prescrito por las leyes, lo placentero y lo maravilloso. Mostraban entonces que las probabilidades son iguales mediante cosas contrarias a las creíbles» (D.L., IX, 78-79).

Timón, y probablemente también el mismo Pirrón, distinguían tajantemente entre afirmaciones de la forma: 1) «*x* paréceme ser *y*», y 2) «*x* es *y*», donde *x* e *y* se refieren al mismo objeto. Solamente se rechaza la segunda afirmación. La primera es perfectamente admisible para los pirrónicos, dado que no compromete al hablante a postular nada independientemente de su percepción sobre la relación entre lo que percibe y lo que sea del caso. No hay un deseo ni un intento de negar que tengamos genuinas experiencias perceptivas:

«Admitimos el hecho de que vemos, y reconocemos el hecho de que tenemos este pensamiento particular; mas ignoramos cómo vemos o cómo pensamos. Y decimos, por vía de descripción, que 'esto parece blanco', sin confirmar que ello sea realmente blanco» (D.L., IX-103).

«No postulo que la miel es dulce, mas admito que parece dulce» (Timón, *De los sentidos,* D.L., IX-105).

Importa observar que el tipo de afirmación admisible para los pirrónicos no es lo que filósofos posteriores han llamado a veces un «dato de los sentidos». El sujeto de la afirmación de Timón «parece dulce», es la miel, una cosa u objeto material. No habría lugar a la distinción entre «*x* paréceme ser *y*', y «*x* es *y*», si *x* fuera meramente un dato de los sentidos. Supongamos que, al comer algo amarillo y viscoso, me llega un sabor dulce. Si *aquello* que yo saboreo es sólo un dato de los sentidos, entonces no podría haber razón para negar que *ello es* dulce. Lo que queda abierto a discusión es si la dulzura que, en efecto, gusto, es una propiedad real del objeto amarillo y viscoso. Mas no es éste el modo de proceder de Timón. No sugiere que sólo vemos, oímos, gustamos, tocamos u olemos datos de los sentidos; sino antes bien, que percibimos objetos —miel, café, perros, sillas—, como sugiere nuestro lenguaje ordinario. El problema, en la forma que él lo plantea, no es la relación entre los datos de los sentidos y los objetos, sino la relación entre el objeto como percibido y el mismo objeto independientemente del ser percibido. En suma, viene a decir que las condiciones de percepción son tales, que introducen una relación entre el objeto y el percibidor, que no puede suponerse válida entre el objeto y sus propiedades.

Que tal es el procedimiento de Timón queda demostrado claramente por el uso de las palabras «lo aparente» *(to phainomenon)* o como preferiríamos parafrasearlo, «el objeto como percibido». Así, escribe: «mas el objeto como percibido [9] prevalece enteramente, doquiera que va (D.L., IX-105). Lo que Timón quiera significar con estas palabras un tanto crípticas, puede inferirse de un texto de Sexto:

> «Decimos que el criterio de la escuela escéptica es 'el objeto como percibido', utilizando este término para lo que, en efecto, es su impresión sobre los sentidos. Pues dado que la impresión es un sentir involuntario, lo demás está excluido. De aquí que nadie esté en desacuerdo en lo tocante al hecho de que el objeto subyacente «parezca» de esta u otra manera; lo que se disputa es si él es tal como aparece» (*P.H.,* 1-22).

(Estrictamente Sexto debería haber apuntado que lo percibido puede no tener un «objeto subyacente».)

Los pirrónicos niegan, pues, que la percepción sea algo intencional. No puedo evitar el ver esto como una hoja de papel impresa; pues tal es el contenido de mi actual sensación visual. Sobre la base de esta prueba puedo hacer la afirmación tipo (1). Si voy más allá y digo: «esto es una hoja de papel impresa», utilizo el tipo de afirmación (2). El pirrónico objetaría ahora que he postulado una relación entre sujeto y predicado para la que no poseía una prueba válida. He utilizado mi experiencia del «objeto como percibido» para inferir una determinada característica del objeto en sí mismo. La validez de esta inferencia no puede ser probada, y mi afirmación del tipo (2) no es, por lo tanto, ni verdadera ni falsa.

Dado que la percepción sensorial, según los pirrónicos, no proporciona fundamento para juicios acerca de las cosas-en-sí-mismas, no deberíamos formular tales juicios. Esto nos lleva a la respuesta de Pirrón a la segunda cuestión en el texto de Aristocles. Nuestra actitud frente al mundo debería ser de suspensión del juicio, lo que resumen los pirrónicos con la expresión «igual» (esto que eso) [10]. El efecto de esta fórmula es dejar enteramente

---

[9] Los pirrónicos usaban del término «lo aparente» con preferencia al término *phantasia* (representación, impresión, imagen); en Diógenes Laercio, *Vida de Pirrón,* el último término aparece en la sección (107) que trata del desacuerdo entre escépticos y dogmáticos *(phantasia* es la palabra utilizada por epicúreos y estoicos). El término *phantasia* expresa toscamente lo que ha sido llamado en la filosofía moderna dato de los sentidos. Pirrón, según el testimonio de Timón y Diógenes, prefería utilizar el lenguaje de la «apariencia», *i.e.,* hablar de que «la misma cosa aparezca diferente a diferentes personas» pero, desde un punto de vista filosófico, apenas existe razón para elegir una forma de expresión mejor que la otra, cf. el excelente artículo de R. M. Chisholm, «The Theory of appearing» *(Philosophical Analysis,* ed. Max Black, Ithaca, N. Y., 1950).

[10] Ver Sexto, *P.H.,* I, 188-91. En los capítulos siguientes de este libro, Sexto da un glosario más amplio de términos técnicos escépticos. Los términos «no más», «no determino nada», etc., no han de ser ellos mismos interpretados como aseveraciones positivas (D.L., IX, 76, sobre Timón), y se dice que ellas mismas se cancelan

como cuestión abierta el si el sujeto de un juicio objetivo es lo que se dice ser, o si tiene la propiedad que se le atribuye. De donde, si yo digo: «la nieve no es más blanca que no blanca», no ha de tomarse ello como que estoy brindando una calificación positiva ni una determinación de un objeto material. El escéptico «no concluye nada», fundado en que determinar algo implica «asentir a algo no-evidente», es decir, a lo que las cosas son en sí mismas.

Los juicios que el pirrónico proscribe son exclusivamente pretensiones de conocer las cosas en sí mismas. Podemos llamar, con buena razón, a la afirmación «esto parece miel», un juicio. Nuestra experiencia perceptiva adopta típicamente tal forma. Vemos, o nos lo parece, un gato o una rosa, no una figura negra o una figura rosa, aunque haya veces en que la última expresión califique correctamente lo que vemos. Mas si «paréceme un gato» es un juicio, será un juicio que, al menos normalmente, no envuelve inferencia consciente alguna. Y aunque tales afirmaciones puedan ser falsas, deliberada o equivocadamente, nosotros aceptamos como válido el que una persona ve, oye y etc. Los pirrónicos parecen haber considerado eso como meros informes de experiencia perceptiva, que han de ser distinguidos de los «juicios». «El procedimiento pirrónico es una manera de dar cuenta de unos objetos como percibidos» (D.L., IX-78). No hay indicación de que los pirrónicos considerasen tales afirmaciones como sujetas a verdad o falsedad, y sí toda razón para pensar que son excluidas de la prohibición de «afirmar». Aseverar, para Pirrón, es hacer una afirmación del tipo (2), «*x* es *y*» —esto es blanco—; al rehusar decir «*x* no es más *y* que no lo es», etcétera, el pirrónico repudia la posibilidad de tener razón o equivocarse en esta clase de aserto.

La suspensión de juicio de Pirrón referente a la naturaleza de los objetos materiales, se aplica igualmente a los conceptos morales. Diógenes Laercio nos cuenta que aquél «negaba que algo fuera moralmente un bien o un mal», así como que la costumbre y la convención gobiernan las acciones humanas (IX-61). Un extracto subsiguiente de la *Vida* ilustra el estilo pirrónico de argumentar acerca de la relatividad de los juicios morales:

> «Todo cuanto a uno parece ser un bien, há de decirse que es bien, o no todo. Mas de todo no cabe decir que sea un bien, dado que la misma cosa a uno le parece un bien, como el placer a Epicuro, en cambio a otro, como a Antístenes, un mal. La consecuencia debería ser que la misma cosa fuera a la vez bien y mal. Mas si no llamamos bien a todo cuanto así le parezca a uno cualquiera, habremos de distinguir entre opiniones diferentes. Lo cual es imposible, debido al igual monto de los argumentos de una y otra parte. Por lo tanto, qué sea realmente lo bueno, es incognoscible» (IX-101).

---

al ser afirmadas: «Yo no determino nada» se considera que no determino que determine nada, cf. Sexto *P.H.*, I, 14 ss. A veces esos *slogans* eran interpretados descriptivamente como indicaciones del estado mental del pirrónico (Sexto, *ibid.*, 201; D.L., IX, 74).

En el pasaje de Aristocles con que empieza esta discusión, tanto la razón como la percepción sensorial son proscritas como posibles criterios de verdad. Una vez más, no hay testimonio directo de los propios argumentos de Pirrón acerca de esto, mas tanto Diógenes Laercio como Sexto, proporcionan argumentos que fueron utilizados por pirrónicos posteriores. Ya hemos visto cómo Epicuro, al igual que Aristóteles, basaba su epistemología en la prueba empírica, y lo mismo es cierto de los estoicos. Los pirrónicos adoptaron esta posición para sus propios propósitos críticos, y utilizaron la no fiabilidad de la percepción sensorial como fundamento para denegar pretensiones de razón a todo conocimiento de la naturaleza real de las cosas:

> «Si toda cosa inteligible tiene su principio y fuente de confirmación en la percepción sensorial, y las cosas conocidas mediante percepción sensorial son, según hemos razonado, incongruentes (entre sí), lo mismo ha de ser verdad con las inteligibles; así que las premisas de la prueba, de cualquier clase que sean, no son dignas de fe e inseguras. Por consiguiente, tampoco el razonamiento es digno de fe» (Sexto, *Adv. math.*, VIII, 356).

Se llama «liberación de la inquietud» al resultado práctico de esta actitud frente a la realidad. Se cuentan varias anécdotas de la suspensión del juicio de Pirrón: habría caído en unos pozos o habría sido atacado por unos perros, de no ser por la ayuda de sus amigos (D.L., IX-62). Tales historias han de ser tomadas con algo más que un grano de sal. El escepticismo de Pirrón no implica impericia práctica alguna en cuanto concierne a la vida cotidiana. Si así fuera, la vida estaría llena de confusión. Los pirrónicos tienen un criterio para los propósitos prácticos, «el objeto tal como es percibido» [11]. Mas no es un criterio de verdad en el sentido requerido por ellos. Niegan que ver sea creer, es decir, creer que somos capaces de ver o aprehender las cosas tal como ellas son en sí mismas. El objeto del ataque pirrónico no son las actitudes del sentido común frente al mundo, sino los postulados filosóficos del conocimiento. El conocimiento postula certidumbre, ya se trate de la naturaleza de los objetos materiales, ya de la estructura del universo, de los valores morales, o de la existencia de Dios. En el escepticismo de Pirrón no somos impedidos de decir que vemos gatos y perros, o como se diría en su lenguaje, que nos «parecen» gatos y perros. Mas las experiencias apercitivas que tenemos no nos legitiman, arguye él, para decir nada acerca de las entidades cuya existencia suponemos con independencia de tales experiencias. Con la suspensión del juicio, somos liberados de la confusión que puede suscitarse si oímos informes contradictorios acerca de los dioses, de la naturaleza del bien, etc. El pirrónico acepta las convenciones de la vida cotidiana como criterio práctico, sin inquietarse de cuestiones acerca de su justificación racional. En una época en que

[11] D.L., IX, 106; Sexto, *P.H.*, I, 21-4.

los filósofos andaban compitiendo unos con otros en materia de lógica o de filosofía natural y moral, Pirrón dio el paso de criticar a todos los filósofos, poniendo en tela de juicio las bases de sus pretensiones cognoscitivas. Al mismo tiempo, a su crítica cabe prestarle un horizonte más amplio, incluyendo la religión y todas las prescripciones dogmáticas acerca de la sociedad y del individuo. Al igual que la insistencia estoica y epicúrea en la validez de sus explicaciones racionales de los fenómenos, el escepticismo antitético de Pirrón es una respuesta alternativa para hombres insatisfechos con los valores tradicionales y con las creencias de una sociedad en estado de transición.

> «Viejo Pirrón, Pirrón, ¿cómo y dónde descubriste la remisión de las creencias y del vacío teorizar de los sofistas? ¿Cómo desataste los grilletes de toda decepción e intento de creer? No te fatigaste en inquirir los vientos dominantes en Grecia, de dónde y adónde sopla cada uno» (Timón, *ap.* D.L., IX-65).

Es, desde luego, una respuesta evasiva, especialmente en un tiempo en que las convenciones y los valores morales estaban cambiando. ¿Qué significaba a finales del siglo IV a. de C. «seguir la convención»? El escepticismo de Pirrón, sin embargo, posee el gran mérito de subrayar el hecho de que nuestra percepción de los objetos guarda relación con todo género de circunstancias. El conocimiento del mundo exterior no es incambiable. No existen verdades necesarias sobre los objetos empíricos, y David Hume probablemente estaba en lo cierto al argüir que no existen razones suficientes para inferir la naturaleza de los objetos físicos, partiendo de la percepción sensorial. La mayoría de los filósofos se contentan hoy, probablemente, con conceder que el mundo, tal como es percibido, pueda no ser el mundo tal como existe en alguna otra relación. Si esto desemboca en un dualismo, quizás no sea tarea del filósofo el resolver el problema. Empleamos a físicos, que nos dan cuenta de la estructura de la materia. Mas la materia, obviamente, nada tiene que ver con el mundo tal como lo percibimos. De todos modos, existe un papel más importante para la verdad y falsedad en los juicios sobre los objetos de percepción. Poseemos, de hecho, un notable acierto para juzgar distancia, figura, color y tamaño; los errores que a veces cometemos, o aquellos a que podamos ser inducidos, bajo ciertas condiciones perceptivas, no son tales como para socavar este hecho. Dejando a un lado las cosas en sí mismas, disponemos de criterios para identificar y distinguir entre objetos de percepción, con una solidez y una puntualidad que los pirrónicos pasaron por alto. Si adoptamos la estricta exigencia pirrónica de emparejar los objetos como percibidos con las cosas en sí mismas, puede que no logremos ofrecer justificación racional para las afirmaciones objetivas. Pirrón tenía toda razón para ver aquí una dificultad. Mas el pirrónico está preparado para decir: «esto parece ser blanco», sin apreciar la importancia del hecho de que tal sentencia, como reconocía Epicuro, presuponga una cierta similar experiencia previa tam-

bién compartida por otros. Los escépticos de la Academia bajo Carnéades, se dieron cuenta de que podían sentarse condiciones de veracidad, las cuales no necesitan comprometer a un filósofo a postular ningún conocimiento de las cosas en sí.

El escepticismo de la Academia: Arcesilao

Pirrón murió hacia 270 a. de C. No fundó escuela en sentido estricto, y la gran difusión lograda por sus puntos de vista debióse, principalmente, a la tradición oral y a los escritos de Timón. La siguiente etapa en la historia del escepticismo griego está marcada, no por los pirrónicos, sino por la Academia. La última mitad de la vida de Pirrón cubre la juventud y la mediana edad de Arcesilao, que llegó a ser Director de la Academia hacia el 265 a. de C. Se dice que Arcesilao, al igual que Pirrón, negó la posibilidad del conocimiento Cic., *Acad.*, I, 45), y a un escéptico posterior como Sexto Empírico la posición filosófica de Arcesilao le parecía casi idéntica al pirronismo (*P.H.*, I, 232)[12]. Es sumamente probable que Arcesilao fuera incluido por Pirrón, mas el trasfondo intelectual de los dos escépticos era muy diferente. A diferencia de Pirrón, Arcesilao es una figura de la institución filosófica ateniense, aunque fuera a iniciar cambios radicales en el carácter del platonismo contemporáneo.

Arcesilao no era ateniense de nacimiento. Procedía de Pitane, en Etolia, y primero estudió con un matemático, Autólico (D.L., IV, 29). En Atenas fue alumno de un teórico musical, Janto, y de Teofrasto[13]. Mas dejó el Liceo por la Academia, en el tiempo en que Polemón era su Director y Crantor y Crates miembros muy prominentes. Como hemos señalado en el mismo capítulo, la Academia, en la última parte del siglo IV y comienzos del III, parece haber acordado un énfasis creciente a la enseñanza moral práctica. Crantor, por ejemplo, escribió un opúsculo *De la tristeza,* que es sumamente alabado en los *Academica* (II, 135) de Cicerón. No hay razón para pensar que Arcesilao desaprobara la enseñanza moral práctica. De haber obrado así, la Academia bajo Polemón difícilmente hubiera podido atraerlo. Mas Arcesilao no se contentó con mantener esta tradición. Al contrario, parece haber sentido que la Academia había perdido aquel incentivo original, derivado, a través de Platón, de Sócrates, hacia una investigación desapasionada y no dogmática. No fue como maestro de moral como Arcesilao alcanzó nombre, sino como dialéctico. Según Cicerón, «lo que principalmente extraía de varias obras de Platón y de los discursos socráticos era que ni los sentidos ni la mente son capaces de percibir nada

[12] Aristón, el estoico heterodoxo, contemporáneo de Arcesilao, lo describe en una parodia de un verso homérico como «Platón de frente, Pirrón detrás, Diodoro en el medio» (Sexto, *P.H.*, I, 234); Diodoro Cromo, el filósofo megárico, se entiende. Cf. las observaciones de Timón, D.L., IV, 33.

[13] A. Weische, *Cicero und die neue Akademie* ha intentado hallar en el peripatetismo una fuente de escepticismo de Arcesilao; mas su argumento no es convincente.

cierto» *(De Orat.,* III, 67). Conclusión ésta que difícilmente nadie que haya estudiado los escritos de Platón en su conjunto estaría autorizado a sacar, y no resulta claro que Arcesilao, en efecto, postulara la autoridad de Platón en apoyo de su propio escepticismo. Admiraba, sin duda, la metodología dialéctica de Platón, mas también se nos dice que fue el primer académico que alteró el sistema transmitido por Platón y que, por medio de preguntas y respuestas, lo volvió más polémico (D.L., IV, 28). Más que la filosofía de Platón como tal, lo que influyó en Arcesilao fue el método socrático.

En aquellos diálogos primeros de Platón, tales como *Eutifrón, Ión, Laques* y *Lisis,* la discusión versa sobre los intentos de contestar a la pregunta «¿qué es *x?*», por ejemplo, la piedad o el coraje. El interlocutor de Sócrates pretende ser capaz de contestar a esa cuestión al iniciarse el diálogo, mas luego de sometida a examen, su sugestión resulta insatisfactoria y se adelantan respuestas alternativas. El propio Sócrates hace aportaciones positivas, mas las somete, a la par que las profesadas por otros, a crítica. Al final del diálogo, varias propuestas han sido consideradas, mas ninguna se acepta como satisfactoria. De aquí que Sócrates concluya el *Eutifrón* diciendo: «¡mira lo que has hecho, amigo mío!, te vas habiendo destruido todas mis esperanzas de aprender de ti algo acerca de la piedad y la impiedad»; o el *Lisis:* «nos hemos vuelto hazme-reír, vosotros dos y yo, con mis años. Cuando salgan, toda esta gente va a decir que nos miramos —pues yo me tengo por uno tuyo— como amigos, mas hasta ahora no hemos sido capaces de descubrir qué sea un amigo». El procedimiento de Sócrates en esos diálogos es congruente con el retrato que de él hace Platón en la *Apología.* Aquí Sócrates recusa estar en posesión del conocimiento, mas también afirma que el reconocer la propia ignorancia vale más que pensar que uno conoce algo, cuando no lo conoce. El método filosófico de Arcesilao es el procedimiento socrático puesto al día, para dar cuenta del estado de la filosofía en el siglo III a. de C.

La esencia de esta metodología consiste en analizar la posición de un oponente y demostrar que es contradictoria consigo misma. El argumento de Arcesilao más detallado que ha sobrevivido ejemplifica la técnica muy claramente [14].

Los estoicos distinguían tres estados epistemológicos: el conocimiento, la aprehensión y la creencia. Sostenían que el conocimiento era peculiar del sabio y la creencia, peculiar del necio (todos los demás hombres). Por «aprehensión» o «captación» *(katalêpsis)* los estoicos entendían lo que llamaríamos percepción ajustada o verdadera. Sostenían que, a través de los sentidos, recibimos información del mundo exterior, una parte de la cual es absolutamente ajustada, y es esta información absolutamente ajustada lo que somos capaces de *aprehender.* El aprehender algo es, por con-

[14] El testimonio para los cuatro párrafos siguientes está tomado de Sexto, *Adv. math.,* VII, 950-7; cf. también Cic., *Acad.,* II, 77. Para la teoría estoica en detalle, ver pp. 126-32.

siguiente, captarlo como es en realidad. Los pormenores de esta teoría requerirán mayor estudio en el siguiente capítulo. Mas por ahora baste observar que la teoría estoica del conocimiento descansaba sobre el fundamento que ciertas impresiones sensoriales —aquellas que podemos aprehender— son «cognoscitivas» o por propia evidencia «verdaderas».

Los estoicos no distinguieron al sabio del necio por referencia a la «aprehensión». Todos los hombres, sostenían ellos, son capaces de aprehender cosas, mas solamente la aprehensión del sabio es «segura e inconmovible por argumento alguno. Esta es la marca del conocimiento —no mera aprehensión, sino una aprehensión a prueba de cualquier tentativa que intente derrocarla.

A esta teoría hizo Arcesilao las siguientes objeciones: primera, la aprehensión no es, de hecho, una prueba independiente de verdad, dado que, en la práctica, o es conocimiento (en el sabio) o es creencia (en el necio). Este punto, podemos notar, está basado en la propia tesis de los estoicos: todos los hombres son o sabios o necios. En otras palabras, Arcesilao argumenta que los estoicos, con su disyuntiva exclusiva entre sabio y necio, hacen redundante todo estado cognoscitivo intermedio. «Aprehensión» es *o bien* conocimiento *o* creencia: no es algo más allá y por encima de uno de ellos ni puede, por consiguiente, servir como criterio de verdad.

Después, Arcesilao consideró la definición de aprehensión, «asentimiento a una impresión cognoscitiva», y argumenta que ella está viciada por dos fundamentos: primero, aquello a que asentimos es una proposición y no una impresión (sensorial) (los estoicos y otros filósofos utilizaban «verdadero» en un sentido mucho más vago de lo que hoy sería aceptable); en segundo lugar, y más importante, «no se encuentra impresión verdadera de clase tal que no pueda resultar falsa». Académicos posteriores esgrimieron argumentos detallados en apoyo de este punto (ver p. 100). Ello contradice directamente la tesis estoica; porque los estoicos argumentaban que la característica de una impresión cognoscitiva es cabalmente el hecho de que es verdadera y no puede ser falsa.

Los estoicos sostenían que el sabio sólo suspenderá su juicio en los casos en que la aprehensión no sea posible. El razonamiento de Arcesilao lleva a la conclusión de que el sabio siempre ha de suspender el juicio. Pues si se proscribe la aprehensión, entonces todas las cosas han de resultar no aprehensibles. Sólo un necio asentiría a lo que no es aprehensible, y esto vale tanto como sostener opiniones. Mas el sabio, conforme a los estoicos, no sostiene opiniones, porque esto le equipararía a los necios. Por consiguiente, arguye Arcesilao, el sabio estoico no asentirá a nada, sino que suspenderá su juicio.

En este razonamiento Arcesilao acepta la distinción estoica entre el sabio y el necio; también acepta su distinción entre asentir o suspender el asentimiento. Ataca el postulado estoico de que el asentimiento puede, en efecto, estar bien fundado, objetando a la noción de aprehensión. Y con ello convierte el propio argumento estoico en una defensa de la posición escéptica. Arcesilao estaba indudablemente interesado en atacar las preten-

siones dogmáticas de conocimiento. El estoicismo, con su postulado de que la percepción sensorial puede proporcionar un fundamento para las afirmaciones que son ciertamente verdaderas, le ofrecía blanco fácil. Mas no resulta enteramente claro que hayamos de presentar a Arcesilao como abogado *positivamente* en favor del escepticismo [15]. Cicerón nos cuenta que él «negaba que algo pudiera ser conocido, ni aun aquello que Sócrates mismo había dejado» (*Acad.*, I, 45). Con esta referencia a Sócrates, Arcesilao quiere significar el «conocimiento de que no conocemos nada». Si tomamos en serio la afirmación de Arcesilao, ello entraña que ni la validez del conocimiento ni la del escepticismo puedan ser positivamente establecidas. Esto vale decir, Arcesilao deja abierta la cuestión de si «verdadero» o «falso» sean predicados legítimos de aplicar a ciertas afirmaciones. Niega el conocimiento de cualquier criterio como adecuado para sancionar el uso de verdadero o falso. Mas no se sigue de esto que algunas afirmaciones no sean verdaderas ni otras falsas. La apertura mental de Arcesilao en esta cuestión aparece clara en las siguientes observaciones de Cicerón:

> «... Creía que todo permanece oculto en la oscuridad, que nada hay que pueda ser percibido o entendido; por cuya causa resúltale impropio a uno declarar o afirmar o prestar aprobación alguna por asentimiento; débese reprimir uno siempre y frenar la temeridad de todo desliz, la cual sería manifiesta al resultar aprobado algo falso o desconocido, ni hay nada peor que asentir y aprobar adelantándose al conocimiento y la percepción.»

Si nada puede ser percibido ni entendido, no hay fundamento para decir que tal o cual es ciertamente el caso; mas cabe que sea tal el caso. La recomendación de Arcesilao de suspender el juicio se basa aquí en la necesidad de evitar el error. En orden a asentir a algo o aprobar algo, necesitamos del conocimiento; de otra forma, puede que asintamos a lo que es falso. Mas nada puede ser conocido. Por consiguiente, no debemos asentir a nada y así evitamos la posibilidad de error. Como dice von Arnim, para Arcesilao «la nota esencial de sabiduría no es la posesión de conocimiento, sino la liberación del error» [16].

El rasgo positivo del método filosófico de Arcesilao es el deseo de descubrir lo que es verdadero. A este propósito, «es necesario argumentar *pro* y *contra* todo» (Cic., *Acad.*, II, 60) [17]. Un ejemplo importante de esta voluntad será estudiada cuando lleguemos a Carnéades, mas la meto-

---

[15] Sexto afirma que Arcesilao presentó la «suspensión del juicio» como meta de la vida, *P.H.*, I, 232. Pero Von Arnim, *R.E.* sv Arkesilaos ofrece razones para pensar que «el descubrimiento de la verdad» sería una mejor descripción del fin de Arcesilao, cf. Cic., *Acad.*, II, 60, *veri inveniendi causa:* ibid. 76, *rerum invenire voluisse sic. intelligitur.*

[16] *Op. cit.*, col. 1166.

[17] Cf. D.L., IV, 28; Cic., *Acad.*, II, 7 s.

dología se retrotrae a Arcesilao. Cicerón, generalizando acerca de la Nueva Academia (*i.e.,* la Academia a partir de Filón de Larisa), escribe como sigue:

> «... el único objeto de las discusiones de los académicos es, por medio de argumentos de las dos cartas de una cuestión, sacar y dar forma a algo que, o bien sea verdad, o se le acerque lo más posible. Entre nosotros y aquellos que piensan saber no existe diferencia alguna, si no es que ellos no dudan que sea verdad lo que sostienen, en tanto nosotros tenemos muchas cosas por probables, a las que nos resulta fácil adherirnos, mas que difícilmente afirmaremos» *(Acad.,* II, 8).

Como hemos visto, Arcesilao rechaza la defensa estoica de una teoría empírica del conocimiento, basada en «impresiones sensoriales cognoscitivas». No existe testimonio de que considerase esto como una doctrina con respecto a la cual pudieran adelantarse, por ambos lados, razones de igual fuerza lógica. Sus sucesores académicos continuaron la crítica de Arcesilao a la percepción sensorial como fuente de conocimiento, desarrollando reglas para asentir sobre la base de la «probabilidad». Sin duda, la inspiración para esto deriva del propio Arcesilao, mas la elaboración pormenorizada de la teoría la atribuyen nuestras fuentes a Carnéades. Sexto nos cuenta que Arcesilao «dice que el hombre que suspende el juicio acerca de todo, regulará sus acciones 'por lo que es razonable'» *(Adv. math.,* VII, 158). Con este criterio, Arcesilao puede haber querido decir aquello de lo cual se puede dar buenas razones, aunque no infalibles. No es seguro, sin embargo, que Arcesilao presentara esto como su propio punto de vista [18]. Sexto se refiere a «lo razonable» al fin de la crítica de los estoicos por Arcesilao, y su terminología aquí es, en su mayor parte, estoica. Arcesilao puede estar muy bien aplicando a los estoicos las consecuencias de su propia crítica. Si el conocimiento ha sido socavado, no les será posible definir una acción recta, tal como ellos hacían, en términos de conocimiento. Tendrán que decir simplemente que es una acción, en favor de la que se puede aducir buenas razones, mas no infalibles.

Nuestra información acerca de Arcesilao es demasiado escasa para que resulte útil especular más sobre sus puntos de vista. Mas es una figura importante en la historia de la filosofía. Con su reto a los estoicos y a los otros dogmáticos, restauró para la filosofía una función crítica que se hallaba en grave riesgo de perderse. Ni los sucesores de Platón ni los peripatéticos contemporáneos podían, congruentemente, arrojar dudas sobre los fundamentos del conocimiento, mientras defendían puntos de vista positivos originales. Arcesilao agudizó la conciencia de los problemas que rodean a las

[18] También aquí me parece correcto Von Arnim, *R.E.,* sv Arkesilaos col. 1167, al indicar el contexto estoico de las observaciones de Arcesilao sobre «lo razonable». Brochard, *Les Sceptiques grecs,* p. 112, ve una concesión al estoicismo, impropiamente, a mi parecer. Es característico del método de Arcesilao sacar una conclusión de las premisas de sus oponentes.

teorías empíricas del conocimiento, y no existen razones suficientes para pensar que tuviera más simpatía por una teoría metafísica, como la procurada por las Formas de Platón. Se ha supuesto alguna vez sobre la base de Afirmaciones de San Agustín, Sexto y Cicerón, que Arcesilao limitaba su escepticismo a la crítica de los estoicos y a otras escuelas, mientras él adhería a un platonismo ortodoxo dentro de la Academia [19]. Mas muchos autores han rechazado justamente esta opinión [20]. Cicerón, nuestro mejor testimonio para Arcesilao, le presenta como un filósofo cabalmente honesto y sólido, que consideraba la suspensión del juicio como una actitud honrada y digna de un sabio (*Acad.*, II, 77). Dado que Arcesilao, al igual que Sócrates, no escribió nada, era fácil que surgiesen concepciones engañosas acerca de él. Es una desgracia que poseamos tan escasos ejemplos de sus famosas dotes como dialéctico. Bajo su jefatura, parece haber recobrado la Academia algo de su antiguo prestigio; y podemos suponer que Arcesilao dio lecciones sobre variedad de temas. Vio que su papel como filósofo consistía en la crítica y en el estímulo de la argumentación. Sus dudas epistemológicas son una, si bien muy importante, de sus contribuciones a la filosofía. Afortunadamente, conocemos bastante más acerca del mayor de sus sucesores, Carnéades.

El escepticismo académico: Carnéades

Los inmediatos sucesores de Arcesilao en la Academia son poco más que nombres para nosotros. La siguiente fase importante en la historia del escepticismo griego comienza con Carnéades, que floreció unos cien años más tarde. Fecha clave en la carrera de Carnéades es el 155 a. de C., cuando fue uno de los tres filósofos escogidos para representar a Atenas como embajador en Roma; los otros fueron Diógenes de Babilonia, estoico, y el peripatético Critolao [21]. Fue en esta ocasión cuando Carnéades dio sus famosas lecciones en pro y en contra de la justicia, en días consecutivos, que Cicerón resumió en *De República.* En ese tiempo Carnéades tenía unos 58 años, y murió en 129 a. de C.

Al igual que Arcesilao, Carnéades consagró su atención a una dura crítica del estoicismo antiguo, y consideró su propia tarea el combatir vigorosamente las teorías de Crisipo. La enorme contribución de Crisipo al estoicismo estaba netamente expresada en el dicho: «Si Crisipo no llega a vivir, no habría habido Estoa». Carnéades parodió esto con la pulla: «Sin Crisipo no había habido Carnéades» (D.L., IV, 62). Carnéades argumentó ampliamente contra los estoicos, y hemos de ver en el capítulo siguiente cómo su crítica dio lugar a ciertas enmiendas a la doctrina estoica. Dado que los argumentos de Carnéades se hallan tan estrechamente ligados al

[19] Agustín, *Cont. Ac.*, I, 38; Sexto, *P.H.*, I, 232; Cic., *Acad.*, II, 60.
[20] P. e., Zeller, Brochard, Weische. Una excepción es O. Gigon, «Zur Geschichte der sogennanten Neuen Akademie», *Museum Helveticum*, I (1944).
[21] Cic., *Tusc.*, IV, 5; Plutarch., *Cato Maior*, 22.

estoicismo, va a ser necesario anticipar en las pocas páginas siguientes ciertos temas que se tratarán más cumplidamente luego. Mas nuestro interés capital aquí es la propia posición filosófica de Carnéades, y, en particular, su epistemología.

Carnéades siguió la moda, inaugurada por Pirrón y Arcesilao de no escribir sobre filosofía (D.L., IV, 65). Pero gracias, sobre todo, a Cicerón, Carnéades está relativamente bien documentado. Sus argumentos fueron recogidos y expuestos por sus alumnos, al más notable de los cuales, Clitómaco, se le reputa autor de más de cuatrocientos tratados (D.L., IV, 67). Los *Academica* de Cicerón se refieren explícitamente a Clitómaco en ciertas noticias de los puntos de vista de Carnéades (cf. *Acad.*, II, 98 y ss.), y Clitómaco es probablemente la fuente definitiva y el testimonio más minucioso sobre Carnéades. Como último y devoto asociado de Carnéades, Clitómaco puede ser considerado como el más escrupuloso testigo de las perspectivas de su maestro y le sucedió como director de la Academia a la muerte de Carnéades.

Muchos escritores antiguos comentan las cualidades personales de Carnéades. Aparece como un carácter de lo más formidable, famoso por su dedicación a la filosofía y su destreza en la argumentación. Llegó a dejarse absorber tanto por su labor, dice Diógenes Laercio, que se dejaba crecer el cabello y las uñas (IV, 62).

La única alternativa de Arcesilao para el conocimiento era la suspensión del juicio. No elaboró en detalle los fundamentos en virtud de los cuales uno hallaría justificación para asentir a alguna proposición, aun cuando su verdad nunca pudiera ser firmemente establecida. Carnéades convenía con Arcesilao en que ninguna proposición podría ser fijada con certeza como verdadera o falsa. Mas también desarrolló con considerable cuidado una teoría de la «probabilidad», y a esto cabe llamarlo una teoría epistemológica, a reserva de reconocer que no postula, y, en efecto, rechaza específicamente toda certeza.

Carnéades desarrolló su teoría luego del estudio y consiguiente rechazo de la epistemología estoica. Un criterio objetivo de verdad, argüía, ha de satisfacer las condiciones sentadas por los estoicos. Ningún juicio acerca del mundo puede ser con certeza verdadero, a menos *a)* que esté basado en impresiones que informen correctamente de los hechos, y *b)* que la fiabilidad de tales impresiones sea, ella misma, correctamente reconocida por el percibidor (Sexto, *Adv. Math.*, VII, 161, 402 y ss.). Los estoicos sostenían que ambas condiciones las cumplía la «impresión cognoscitiva (*katalêptikê phantasia*). La característica de semejante impresión es una «completa conformidad con el objeto» (o hecho), y al asentir a ello nosotros (supuestamente) reconocemos tal característica. Carnéades admitía la existencia de impresiones sensoriales, y también aceptaba que alguna de ellas satisfaría la primera condición del criterio [22]. Mas esto, señalaba él, es inútil,

[22] Debería notarse que Carnéades no puede negar si el escepticismo ha de derivarse con ayuda de la premisa «Tenemos impresiones falsas» (Cic. *Acad.*, II, 83). La esencia de su posición no es «No hay impresiones verdaderas» (*contra* Brochard,

a menos que se dé también la segunda condición; y ella no puede darse. Ninguna impresión sensorial, argüía, puede garantizar su propia correspondencia con los hechos. Las impresiones sensoriales no poseen características que señalen a una como ciertamente segura aparte de otra, que no lo es. En ningún caso particular, una impresión sensible *es verdadera por propia evidencia,* respecto del objeto que se supone representa. Puede que sea y, a menudo, será verdadera, mas no podemos conocerla como verdadera.

No es menester reproducir aquí con extensión los argumentos de Carnéades contra el criterio estoico. Estos giran ampliamente en torno a la imposibilidad de especificar esa *nota,* «marca distintiva», supuestamente indicadora de la «impresión cognoscitiva». Carnéades organizó su ataque contra la así llamada impresión cognoscitiva mediante la referencia a circunstancias particulares, en que impresiones, en apariencia verdaderas, se han probado subsiguientemente como falsas; poniendo problemas para distinguir entre gemelos o huevos idénticos o apelando a sueños y alucinaciones [23].

Basta a su propósito el poder mostrar que una impresión singular, que parece enteramente digna de crédito, pueda, de hecho, ser falsa (Cic., *Acad.*, II, 84). Porque la impresión cognoscitiva es, por definición, algo que parece ser enteramente digno de crédito y, sin embargo, siempre quedará la posibilidad de que un carácter de la impresión no corresponda con el objeto que se supone representa.

Al igual que Arcesilao, por consiguiente, Carnéades considera el conocimiento, en el sentido de los estoicos, como inalcanzable. No se contenta, sin embargo, con recomendar la suspensión del juicio como la actitud a adoptar frente a todas las cosas. Considerando las condiciones de la percepción sensorial. Carnéades llega a una teoría del conocimiento que anticipa, en varios respectos, tipos modernos de empirismo.

Dividía las impresiones sensoriales en dos categorías: *a)* aquellas que pueden ser percibidas como «verdaderas» *(i.e.,* correspondiendo a algún hecho u objeto), y *b)* aquellas que no pueden ser percibidas así (Cic., *Acad.*, II, 99-104). De nuestro resumen previo se sigue que, para Carnéades, toda impresión sensorial ha de caer bajo la categoría (b). A esas categorías también corresponden dos ulteriores distinciones que adopta: 1) verdadera *y* falsa; 2) probable y no probable, o aparentemente verdadera y aparentemente falsa; (a) y (1) corren parejas, y (b) y (2) corren parejas. Carnéades argüía que la negación de (a), y por consiguiente de (1), como posibilidades prácticas, no implica nada acerca de (b) y (2). Aun cuando nada pueda ser percibido como verdadero o falso, ciertas impresiones sensoriales pueden distinguirse como probables o aparentemente verdaderas, de otras que son improbables o aparentemente falsas. La justificación para esta admisión

p. 128). Si tal fuera el caso, Carnéades no podría sentar su conclusión: «No cabe distinguir *como verdadera* una impresión verdadera de una segunda idéntica impresión que es falsa». Similarmente Arcesilao, *Cic. ibid.*, 77.

[23] Ver Cic. *Acad.*, II, 49-60, en que Antíoco intenta contrarrestar tal razonamiento; Sexto, *Adv. math.*, VII, 403-11.

se funda en la importante observación de que las impresiones sensoriales pueden ser consideradas, bien en relación a su objeto (exterior) o en relación a la persona a quien aparecen. Llamemos a éstas relación objetiva y relación subjetiva respectivamente. Carnéades entonces arguye que, en su relación subjetiva, se pueden hacer ciertas distinciones entre impresiones sensoriales que no pueden ser hechas en su relación objetiva.

La distinción básica es aquella entre probable y no probable. ¿Qué quería significar Carnéades con esto? El término griego que utilizaba («probable» (*«probabile»*) es traducción latina de Cicerón) literalmente significa «persuasiva o digna de fe». Cicerón la describe como «la impresión sensorial que el sabio utilizará si no surge nada contrario a tal probabilidad» (*Acad.*, II, 99). Esto, sin embargo, no nos dice mucho, y es a Sexto Empírico adonde hemos de acudir para una información más detallada (*Adv. math.*, VII, 166-189).

El problema de Carnéades es fijar un criterio que decida entre una afirmación y su contradictoria, en ausencia de algo que dé lugar a la certeza. Su punto de partida aquí son los presupuestos cotidianos. Distinguimos de hecho entre cosas que nos aparecen con claridad y cosas en que esto no se da. En otras palabras, operamos en la práctica con un criterio de grados de fiabilidad. Si la luz es pobre o si estamos fatigados o si nuestra visión es confusa, nos hallamos menos inclinados a fiar de nuestros ojos que en los momentos en que se cumplen condiciones diferentes. Así, las condiciones bajo las cuales recibimos nuestras impresiones sensoriales, nos proporcionan ciertos medios de distinguir entre impresiones sensoriales en su conjunto. El primer requisito de una impresión sensorial probable es claridad o distinción (*perspicuitas*).

Si Carnéades se hubiese detenido aquí, sin embargo, se habría hecho acreedor a la crítica que él hacía a estoicos y epicúreos; dado que, en sus propios términos, una experiencia sensorial aislada jamás procurará fundamento suficiente para que la aceptemos como «verdadera» ni aun probable. Carnéades, por consiguiente, añadió a la condición de «credibilidad y claridad» primero, la concurrencia de otras impresiones sensoriales, y segundo, el «contraste» o prueba de cada una de ellas por turno, en un escrutinio cuidadoso (*Adv. math.*, VII, 176-183). En orden a hallar justificación para decir «este es Sócrates», necesitamos considerar todas las circunstancias que caracterizan nuestra impresión sensorial o serie de impresiones —la apariencia física del hombre, su modo de andar, su lenguaje, ropa, dónde se halle, con quién ande, etc.—. Si ninguna de estas cosas despierta en nosotros duda de que probablemente estamos viendo a Sócrates, estamos plenamente justificados para formar ese juicio.

Como lo muestra este ejemplo, las cuestiones que se exige que el escéptico académico se formule a sí mismo, dependerán de las circunstancias. No se puede sentar por anticipado principios específicos, mas cabe formular la regla general de que un juicio será tanto más cabal cuanto más rigurosamente hayan sido examinadas todas las circunstancias que lo rodean. Carnéades comparaba este procedimiento con la práctica ateniense de exa-

minar públicamente las credenciales de los candidatos a magistrados o jueces.

> «Así como en el lugar del juicio se hallan ambos presentes, el que juzga y aquel que es juzgado, así como el medio en el cual el juicio se celebra, distancia e intervalo, lugar, tiempo..., examinamos el carácter particular de estas cosas por turno: si acaso el que está juzgando no posee agudeza de visión... si aquello que se juzga es suficientemente importante para ser juzgado, si el medio en el cual se juzga, por ejemplo, la atmósfera está oscura...» (Sexto, *Adv. math.*, VII, 183).

No es siempre necesario ni tampoco posible evaluar todas las condiciones preceptivas de modo tan sistemático. Carnéades proponía que, en materias relativamente triviales, la probabilidad puede y debe ser establecida simple y rápidamente. Cuando se trate del bienestar humano, sin embargo, la prueba de la probabilidad debe ser tan rigurosa cuanto sea posible *(ibid.*, 184).

El rasgo importante de la teoría de Carnéades es su reconocimiento de que la confianza que depositamos en nuestros sentidos no puede ser reducida a los simples términos aprobados por Epicuro y los estoicos. En la práctica, no necesitamos apelar conscientemente a todas las pruebas de probabilidad que prescribía Carnéades. Mas esto no destruye la validez de sus recomendaciones. El también aceptaba el hecho de que, cuando fiamos de nuestros sentidos, nuestra aceptación de su testimonio es, generalmente. inmediata y no algo que requiera su examen detallado. Mas puesto a justificar el aserto «aquel es Sócrates», Carnéades no apelaría meramente a la viveza de sus sensaciones visuales. Advertiría que este juicio, aparentemente simple, es algo sumamente complejo: envuelve un reconocimiento de que todas las condiciones que habrían de cumplirse, si el juicio fuera verdadero. están cumplidas, *hasta donde alcanza nuestra observación.* No cabe, argüía, que equiparemos nuestras impresiones sensoriales con los objetos físicos como tales; y por esta razón, ningún juicio empírico puede jamás probarse como verdadero o falsa, mas podemos comparar una impresión sensorial con otra; podemos tomar en cuenta nuestra propia experiencia previa y también la de otros; podemos considerar muchos de los factores involucrados en toda experiencia perceptiva. Y, sobre la base de estas consideraciones, podemos formar ciertos juicios acerca del mundo, los cuales, aunque puedan de hecho ser falsos, poseemos toda razón para aceptarlos como dignos de crédito o al menos aparentemente verdaderos.

Un pasaje de Cicerón ejemplifica la aplicación práctica de la doctrina de Carnéades:

> «Al embarcarse un sabio, ¿ha aprehendido ya y percibido en su mente que va a navegar cabalmente cual lo intenta? ¿Cómo podía hacerlo? Mas si en ese momento él partía de allí para Puteoli, a cuatro millas, con buena marinería, un experto timonel, con tal calma, pareceríale probable que iba a llegar allá a salvo» (Cic., *Acad.*, 100).

Al considerar retrospectivamente tales afirmaciones, después de 2.000 años de filosofía, puede que nos choquen como algo pedante, si no banal. Pero esto de ninguna manera sería correcto. Tampoco existe razón para pensar que el escepticismo de Carnéades pretendía ser una recomendación para conducirnos con exagerada cautela en los juicios cotidianos. El escepticismo de los académicos no se proyecta sobre juicios cotidianos, sino sobre teorías filosóficas que buscan un criterio de certeza para la percepción sensorial. En terminología más moderna, Carnéades dice que la verdad de los juicios empíricos es siempre contingente y nunca necesaria. El mundo, de hecho, puede ser perfectamente diferente de como lo percibimos; mas nuestros juicios empíricos pueden ser verdaderos o falsos, con tal que refiramos la verdad o falsedad al mundo, tal como lo observamos, y no postulemos que nuestras afirmaciones sean verdaderas o falsas acerca del mundo en sí [24].

El nombre de Carnéades, al igual que el de Arcesilao, va asociado, sobre todo, a su crítica de los postulados de certeza. Mas así como no sabemos virtualmente nada de los argumentos de Arcesilao sobre ningún tema, excepto la teoría del conocimiento, existe una buena suma de testimonios para el tratamiento por Carnéades de doctrinas éticas, teológicas y de la causalidad. Sobre los dos primeros tópicos, al menos, la contribución de Carnéades fue más bien destructiva que constructiva. Este punto hay que subrayarlo, pues se ha sostenido a veces que Carnéades poseía ciertas teorías positivas originales tocantes a ética y teología. Ello sería del todo incongruente, de ser cierto, con su confesado enfoque escéptico de los problemas, y existe prueba abundante para refutar semejante interpretación. Permítaseme tomar un ejemplo de la ética [25]. En *Academica* de Cicerón (II, 131), se dice que Carnéades propuso la siguiente definición del *summun bonum:* «gozar de aquellas cosas que la naturaleza ha hecho primariamente nuestras». Como observa Cicerón, Carnéades adelantó este punto de vista, «no porque lo aceptara él mismo, sino para atacar a los estoicos». La misma definición atribuye Cicerón a Carnéades en otro pasaje *(Fin.,* V, 20) «con propósito de discusión» *(disserendi causa).* Es una afirmación que particularmente cuadra a un ataque contra los estoicos, ya que éstos postulaban que el primer impulso humano es desear «las ventajas naturales primarias» *(i.e.,* un cuerpo sano, etc.), mas excluían esto del fin de los hombres maduros (ver p. 184). Carnéades, por consiguiente, utilizó contra los estoicos uno de los conceptos de éstos, arguyendo que resultaba incongruente en ellos el conceder cierto valor a las ventajas naturales y, sin embargo, excluirlas como constitutivas del *summun bonum.* En otro contexto, escribe Cicerón que Carnéades defendía tan celosamente la tesis de que el *summun bonum* es una combinación de virtud y placer, que «parecía incluso aceptarla» *(Acad.,* II, 139). Mas Cicerón añade el comentario revelador: «Clitómaco (sucesor de Carnéades) declaraba que no

[24] Sobre este punto y sobre los intentos de replicar a Carnéades, ver Stough, *Greek Skepticism,* pp. 44-50.

[25] Para una discusión más detallada, ver mi artículo «Carneades and the Stoic Telos», *Phronesis,* XII (1967), pp. 59-90.

logró nunca comprender la perspectiva de Carnéades» en este punto. La técnica de Carnéades, aquí y en general, es la ordinaria académica de mostrar contradicciones en la posición de sus antagonistas o adoptar un punto de vista contrario, con propósitos puramente críticos [26].

Otro ejemplo de naturaleza similar es la crítica hecha por Carnéades de las doctrinas estoicas. Una técnica de que usó aquí es el *sôritês*. Toma su nombre de un «cúmulo o montón», término usado para ilustrar las dificultades de indicar características diferenciadoras precisas. Supongamos que alguien está habituado a llamar montón una colección de treinta cosas: sustrae una cosa y luego otra; ¿cuándo dejará el montón de ser un montón? Claramente es imposible sentar criterios cuantitativos precisos para designar un montón, sin embargo, «montón» es un término cuantitativo. Carnéades utiliza esta manera de argumentar para mostrar la imposibilidad de trazar una distinción clara entre aquello que es supuestamente divino y aquello que no lo es. «Si existen dioses, ¿son también dioses las ninfas? Si lo son la ninfas, entonces Pan y los Sátiros también son dioses; mas los últimos no son dioses; por consiguiente, las ninfas tampoco lo son. Mas las ninfas poseen templos consagrados y dedicados a ellas por el Estado. ¿Son entonces no-dioses aquellos otros dioses que tienen templos dedicados?» (Cic., *N.D.,* III, 43). Si el oponente rehuía admitir un eslabón en la cadena, entonces el escéptico puede preguntar qué hay, digamos, en las ninfas que las distinga como divinidades, a diferencia de Pan y los Sátiros: o qué hay en las ninfas que las separe de lo otros dioses, dado que ambos grupos de entes poseen templos erigidos en su honor. En el curso de su estudio, Cicerón advierte que Carnéades usaba de tales argumentos, no para destruir la religión, sino para mostrar la naturaleza no convincente del politeísmo estoico *(ibid.,* 44).

Al igual que los otros escépticos, Carnéades sacaba partido de las diferencias de opinión entre las escuelas dogmáticas. Epicuro, como hemos visto, argüía que las obvias imperfecciones del mundo proporcionaban prueba evidente en contra de la tesis de estar gobernado por los dioses. Los estoicos argumentaban de manera completamente opuesta: el mundo es manifiestamente obra de la providencia, cuyo ejemplo supremo es el hombre mismo, un ser racional destinado por los dioses a vivir una vida virtuosa. Carnéades sostenía que los sufrimientos del virtuoso y la prosperidad de los malhechores prueban que los dioses son perfectamente indiferentes respecto de los asuntos humanos (Cic., *N.D.*, III, 79-85). Aquí, como antes, Carnéades entresaca un principio estoico, el cuidado providencial de los dioses en favor de la humanidad, y cita testimonios que parecen totalmente incompatibles con él. La posesión de la razón por el hombre, arguye, no puede ser utilizada como prueba del interés providencial de los dioses por

---

[26] Es posible, por supuesto, que Carnéades defendiera como «más probables» una serie de principios morales, cf. Brochard, pp. 160-2, quien opta por «esforzarse por alcanzar aquello que es primariamente conforme con la Naturaleza». Mas no hallo testimonio de que Carnéades, culquiera fuera su conducta en la práctica, sostuviese una teoría moral positiva.

la humanidad *(ibid.,* 66-79). Porque la razón es sólo un bien, esto es, algo capaz de afirmar intenciones providenciales en el donante, si usa debidamente de ella; pero el que se use debida o indebidamente de la razón eso depende de nosotros, de cómo escojamos usar de ella. El mero don de la razón, si, en efecto, es un regalo de los dioses, hablaría más bien en contra de su providencia que en favor de ella [27].

La agudeza filosófica de Carnéades se demuestra particularmente en su tratamiento de la libertad de la voluntad. Aquí el *De fato,* de Cicerón, constituye nuestro principal testimonio. En el último capítulo estudiamos la teoría de Epicuro de que la capacidad de unos seres vivos para iniciar nuevos movimientos o acciones es prueba del hecho de que unos átomos individuales se desvíen bruscamente, en tiempo y lugar no fijados. Esta teoría fue interpretada, al menos, por los estoicos como una admisión de que tales movimientos carecían de causa; y la atacaron basándose en que cada movimiento o efecto ha de tener una causa antecedente. Los estoicos fueron llevados a esta noción de una conexión necesaria entre causa y efecto por varias razones. Mas de momento es menester considerar sólo una de ellas. Crisipo argumentaba como sigue:

> «Si hay un movimiento sin causa, no toda proposición... será verdadera o falsa: pues aquella que no requiera causas eficientes, no será verdadera ni falsa: mas toda proposición es o verdadera o falsa; luego no hay movimiento sin causa. Mas si esto es así, todo cuanto acontece sucede como resultado de causas antecedentes; y si tal es el caso, entonces acontece como resultado del destino. Síguese, por lo tanto, que todo cuanto sucede acontece como resultado del destino» *(Fat.,* X, 20-21).

Hay que señalar dos cosas acerca de este argumento. Primero, Crisipo trata la proposición «todo sucede como resultado de causas antecedentes» como lógicamente equivalente a «todo acontece como resultado del destino». Segundo, trata de probar su tesis por medio de la premisa: «toda proposición es verdadera o falsa».

Carnéades enfocó este argumento desde dos puntos de vista *(ibid.,* XI, 23-8). Primero, considera la afirmación «ningún movimiento sucede sin una causa». «Sin una causa antecedente», arguye él, no significa necesariamente «sin ninguna causa en absoluto». Podemos decir que un vaso está vacío sin implicar, según el uso que un físico pudiera hacer del término «vacío», que no contiene absolutamente nada —vacío. Queremos significar que el vaso carece de agua o vino, etc. De modo similar, si decimos que la mente no es movida por causa antecedente alguna, no deben tomarlo como que impliquemos que el movimiento de la mente carezca totalmente de causa. La noción de un movimiento voluntario *quiere decir* un movimiento que está

[27] Indicaciones de un ataque por Carnéades contra la aceptación estoica de la adivinación son incorporadas probablemente por Cicerón en el libro II de *De divinatione.*

a nuestro alcance. Esto no entraña que tal movimiento carezca de causa. Su causa es justamente el hecho de que está a nuestro alcance.

En segundo lugar, Carnéades arguye que la inferencia del determinismo por Crisipo, partiendo de la premisa «toda proposición es verdadera o falsa», no es válida. Los fundamentos de Crisipo para esta inferencia son relatados por Cicerón como sigue:

> «Los sucesos futuros verdaderos no pueden ser tales que no posean causas en virtud de las cuales acaezcan; por consiguiente, lo que es verdadero ha de poseer causas; y así cuando ellos (*sc.,* los sucesos futuros verdaderos) acaezcan, habrán acaecido como resultado del destino.»

Aquí Crisipo continúa usando «causa» en el sentido de «causa antecedente». Carnéades replica a Crisipo en una manera muy interesante. Arguye que si una predicción prueba ser verdadera, por ejemplo, «Escipión conquistará Numancia», esto no nos dice nada sobre el determinismo. Es simplemente un hecho lógico acerca de proposiciones que si cierto suceso *E* tiene lugar, entonces era verdad antes del suceso que *E* tuviera lugar.

> «Llamamos sucesos pasados verdaderos a aquéllos de los cuales en un tiempo anterior era verdadera esta proposición: 'son presentes (o efectivos) ahora'; de modo semejante llamamos sucesos futuros verdaderos a aquéllos de los cuales en cierto tiempo futuro será verdadera esta proposición: 'son presentes (o efectivos) ahora'.»

En estas agudas observaciones sobre la verdad y los tiempos verbales, Carnéades apunta a algo que ha sido admirablemente expresado por Gilbert Ryle:

> «¿Por qué el hecho de que una verdad posterior acerca de un acontecimiento requiera tal acontecimiento no nos fatiga tanto como nos fatiga el hecho de que una verdad anterior acerca de un acontecimiento requiera tal acontecimiento?... Buena parte de la razón de ello es que, al pensar en un predecesor que haga necesario su sucesor, involuntariamente estamos asimilando 'necesidad' a nacesidad causal... Nos deslizamos, cabe decir, a imaginar las verdades anteriores como *causas* de aquellos acontecimientos respecto de los cuales ellas eran verdaderas, cuando la mera cuestión de sus fechas relativas nos libera de imaginar unos acontecimientos como efecto de aquellas verdades que son posteriores respecto de ellos. Los sucesos no pueden ser efectos de sus sucesores, del mismo modo que no cabe seamos vástagos de nuestra posteridad» [28].

El «deslizamiento» de los hechos acerca de la verdad, a las creencias acerca de la causalidad, fue hecho por Crisipo y otros estoicos. El error de Crisipo aparece con plena claridad a través de su intento de plantear el de-

[28] *Dilemmas* (Cambridge, 1960), p. 21.

terminismo por medio de una premisa acerca de la verdad de las proposiciones. De la proposición que «*E* tendrá lugar es verdad» síguese que *E* debe suceder. Mas «debe» aquí se refiere a la necesidad lógica, no a la causal. Fue un considerable logro por parte de Carnéades el haber distinguido esos dos sentidos de necesidad, y algo que ni Aristóteles ni los estoicos consiguieron hacer [29]. De esa distinción Carnéades concluye que existen, desde luego, causas de ciertos sucesos como que Catón entre en el Senado en una fecha futura. Mas ellas no son causas «que estén contenidas en la naturaleza del universo». «Contingente» *(fortuitae)* es su término para describirlas, así como los hechos descritos por proposiciones sobre tales cosas. Así arguye que sólo puede ser digna de crédito aquella predicción que se refiere a sucesos cuyo acaecer es necesario *(Fat.,* XIV, 32-3). No está claro que Carnéades pensase que tales sucesos se dieran.

¿Aceptó Carnéades, en la práctica, una creencia en la libre voluntad? Hay buenas razones para pensar que sus puntos de vista sobre el tema eran positivos y, con todo, compatibles con su escepticismo concerniente al mundo exterior. Cicerón le atribuye este argumento:

> «Si todos los sucesos son resultado de causas antecedentes, todos ellos están ligados y constreñidos por un encadenamiento natural. Mas si ello es así, todo se produce por necesidad; y si tal es el caso, nada está en nuestro poder. Ahora bien, hay algo en nuestro poder; mas si todo se produce por el destino, todo acaece como resultado de causas antecedentes; luego todo cuanto acaece no acaece como resultado del destino» *(Fat.,* XIV, 31).

Este argumento descansa en la premisa «algo hay en nuestro poder». Carnéades presupone la verdad de esta premisa, y puede que la presente meramente con el propósito de refutar a los estoicos. Mas si la premisa quiere decir «somos conscientes de haber algo en nuestra mano», Carnéades está plenamente legitimado para aseverar esto como un *datum* válido de la experiencia subjetiva. No postula nada acerca de la naturaleza del mundo exterior.

Carnéades, como he mencionado, representó a Atenas como embajador en Roma al lado de otros filósofos en 156-155 a. de C. En *De Republica* Cicerón utiliza los argumentos de Carnéades en pro y en contra de la justicia como material en su tercer libro. Esta obra ha llegado a nosotros en mala condición fragmentaria, pero afortunadamente Lactancio en sus *Institutiones divinae* ha conservado un resumen del argumento de Carnéades contra la justicia:

> Cuando Carnéades fue enviado por los atenienses como embajador a Roma, disertó abundantemente sobre la justicia, oyéndole

[29] Sobre el análisis aristotélico de la necesidad en el contexto del determinismo, cf. J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (Oxford, 1963), pp. 132 ss.

> Galba y Catón, los mayores oradores de entonces; mas al día siguiente dio la vuelta a su propia disertación en un discurso en que tomaba la posición contraria, y socavó la justicia, que el día anterior había ensalzado, no ciertamente con la seriedad de un filósofo cuyo juicio debe ser firme y constante, sino al estilo de un ejercicio retórico, arguyendo en favor de una y otra parte. Solía emplear esta práctica con el propósito de refutar a aquellos que afirmaban algo» *(Rep.,* III, 9; *Lact. Inst.,* 5, 14, 3-5).

Lactancio da cuenta luego de ciertos argumentos sobre la excelencia de la justicia, que Carnéades había adelantado con propósito de refutarlos. La esencia de esta causa en favor de la justicia era que la justicia es algo que beneficia a todos los hombres: da lo debido a cada uno y mantiene imparcialidad entre todos. Carnéades, se nos dice, entonces se puso a refutar esta posición, «no porque pensara que la justicia mereciera ser censurada, sino para mostrar que su defensores entablaban una acción por la justicia (que era) completamente insegura e inestable» *(ibid.,* 11).

> «Tales (dice Lactancio) eran, en suma, los argumentos de Carnéades: los hombres han sancionado leyes para sí mismos por causa de utilidad..., y entre los mismos pueblos las leyes, conforme a los tiempos, son cambiadas con frecuencia; no existe una ley *natural.* Todos los seres humanos, como las otras criaturas, son dirigidos por su propia naturaleza hacia lo que es ventajoso para ellos. Por ende, o bien no hay cosa tal como la justicia o, si la hay, es el sumo de la locura, dado que uno se perjudica a sí mismo si toma en cuenta el beneficio de los demás» *(Rep.,* III, 21; *Lact. Inst.,* 5, 16, 2-4).

Carnéades ataca con este argumento el postulado de que la justicia es capaz de beneficiar a quienes obran justamente. Tal era, desde luego, la posición que Platón trató de demostrar en la *Republica,* y el argumento de Carnéades recuerda aquellas teorías sofísticas sobre la justicia que Platón explícitamente se aprestaba a combatir. Añade, sin embargo, una nota contemporánea interesante. Con «ventaja de otros» Carnéades no significa «individuos específicos dentro de un Estado», sino otros Estados o pueblos. Arguye que los romanos guardan la justicia en forma de leyes y prácticas constitucionales, mas que esas leyes y prácticas son favorables al interés de Roma o contra quienes no son romanos: ¿Cuáles son las ventajas de la tierra natal de uno sino las ventajas de otro Estado o nación? Es decir, acrecentar el propio territorio con propiedades arrebatadas violentamente a otros. Carnéades señalaba que, de conformidad con ideologías imperialistas, aquellos que engrandecen el Estado son ensalzados hasta los cielos. En cuanto concierne al Estado, su conducta es perfectamente justa, mas no es «justicia» en el sentido sentado por los defensores de la beneficencia universal de la justicia: es solamente propio interés.

Carnéades desarrollaba su argumento considerando la conducta del individuo:

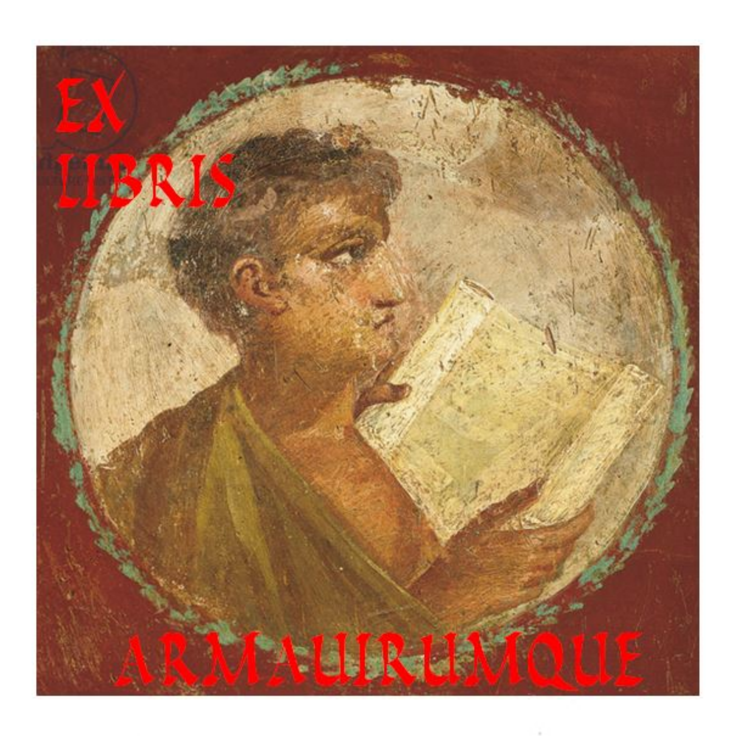
> «Supongamos que un hombre bueno tiene un esclavo fugitivo o una casa insalubre y pestilente: que él solo conozca esos vicios y, en tal conformidad, ponga las cosas en venta. ¿Declarará que vende un esclavo fugitivo o una casa pestilente, u ocultará esto al comprador? Si así lo declara, cierto que es un hombre bueno, porque no defrauda; mas lo han de juzgar loco, dado que venderá por cuatro cuartos o no venderá en absoluto. Si oculta los vicios será, por cierto, prudente, porque siguió su interés, mas también ímprobo porque defraudó» (*ibid.*, 29).

Al interpretar este argumento debemos recordar que Platón, Aristóteles y los estoicos convenían en sostener que ambas, justicia y sabiduría, práctica o prudencia, son características del hombre honrado. Carnéades fuerza a sus antagonistas a distinguir entre justicia y prudencia. Un hombre que deliberadamente se permite hacer un negocio sucio no puede ser llamado prudente: ésta es la esencia del argumento de Carnéades. El argumento claramente tiene peso, pero sólo si ambas partes convienen en los mismos criterios para definir la prudencia. Vimos en el último capítulo que en Epicuro la justicia era recomendada con el fundamento de que nunca está en el interés de uno correr el riesgo de ser declarado criminal. Platón, Aristóteles y los estoicos, por otra parte, replicarían que la felicidad depende de una cierta condición del alba o carácter moral; la justicia beneficia a quien la practica, porque la justicia es constituyente intrínseco de su felicidad.

Carnéades tenía que saber perfectamente que sus oponentes no querrían aceptar su propio uso del término «prudencia» en este argumento. Mas él podía replicar que el uso cotidiano respaldaba plenamente la noción de prudencia que estaba usando. Así su argumento es un reto a todo filósofo moral que trata de mostrar que la justicia y el propio interés pueden ser combinados en un sistema lógico congruente. Al basar sus argumentos en el lenguaje ordinario y en observaciones empíricas, que la mayoría de los hombres querrían aceptar, Carnéades se acerca más al espíritu de la filosofía inglesa moderna que ningún otro pensador antiguo. Al rehusar dogmatizar, criticaba con gran rigor aquellos que estaban dispuestos a levantar teorías sobre la base de lo que él consideraba, a veces con justificación, como argumentos inestables y frecuentemente resbaladizos. Los mismos estoicos, como habremos de ver, modificaron alguna de sus propias teorías a la luz de su crítica, y Carnéades fue alabado por su sucesor Clitómaco por su hercúleo trabajo de liberar nuestras mentes de un pensamiento temerario y apresurado (Cic., *Acad.*, II, 108). Las distinciones que Carnéades trazó entre la certidumbre y la probabilidad, la necesidad y la contingencia, y las relaciones causales y lógicas, son bastantes, por sí mismas, para hacer de su obra la de un sobresaliente filósofo. De haber sido sucedido por hombres

de estatura comparable, la historia de la filosofía pudiera haber sido muy distinta en los cien años siguientes.

Mas esto no iba a ocurrir. Clitómaco dedicó su empeño a sistematizar y divulgar el método filosófico de Carnéades. La tradición fue continuada en la Academia por Filón de Larisa (c. 148-77 a. de C.), con algunas modificaciones (ver p. 217). Pero el más famoso de sus discípulos, Antíoco de Ascalón, descartó la metodología escéptica de la Academia en favor de una asimilación ecléctica del estoicismo a ciertos rayos de la filosofía platónica y aristotélica. Antíoco fue una figura influyente, de quien habré de hablar más en este libro, y sus puntos de vista son discutidos por extenso por Cicerón, quien declara su propia adhesión a la nueva Academia de Arcesilao, Carnéades y Filón. Bajo Antíoco la Academia abandona la tradición formalmente establecida, primero por Arcesilao, doscientos años antes. Mas el escepticismo, si languidece temporalmente, ha de ser revivido en Alejandría, bajo el nombre de pirronismo, por Enesidemo, y ha sido perpetuado en los escritos de Sexto Empírico.



Capítulo 4
EL ESTOICISMO

> ...Mas la admirable coherencia del sistema y la increíble ordenación de la materia me han arrastrado. Por los dioses inmortales, ¿no la encontráis maravillosa? Porque..., ¿qué puede hallarse tan ordenado, tan sólido, tan bien ensamblado? ¿Qué hay aquí... que no esté ligado con alguna otra cosa, de tal suerte que todo se vendría abajo con que sólo cambiaras una letra? Mas no hay nada en absoluto que pueda ser mudado (dicho por «Catón» en Cicerón, *Fin.* III 74).

El estoicismo fue el movimiento más importante e influyente en la filosofía helenística. Durante más de cuatro siglos mereció la adhesión de un amplio número de hombres cultivados en el mundo greco-romano, y su impacto no quedó confinado a la antigüedad clásica. Muchos de los padres de la Iglesia fueron más profundamente influidos por el estoicismo de lo que ellos mismos reconocían, y desde el Renacimiento hasta los tiempos modernos, el efecto de la enseñanza moral estoica en la cultura occidental ha sido muy amplio. Algunas doctrinas estoicas han reaparecido a veces en la obra de grandes filósofos. Spinoza, el obispo Butler y Kant, todos ellos fueron deudores de los estoicos. Mas la influencia del estoicismo no ha quedado limitada a los filósofos profesionales. Cicerón, Séneca y Marco Aurelio fueron leídos y releídos por quienes disponían de tiempo para la lectura en los siglos XVI, XVII y XVIII. Esos escritores romanos ayudaron a propagar los principios básicos del estoicismo entre los clérigos, los estudiosos, los políticos y otros. Cierto, el estoicismo era pagano, y el cristianismo aborrecía lo pagano. Mas era muy fácil abstraer del estoicismo aquellos preceptos sobre el deber y la humanidad que el cristianismo estaba lejos de querer negar. En el deísmo y naturalismo, tan de modo en el siglo XVIII, el estoicismo encontró un clima favorable de opinión. Todavía hoy la influencia persiste a nivel más mundano. No sólo la palabra «estoico» (sin mayúscula) lo recuerda. En la lengua popular ser «filósofo» significaba mostrar aquella fortaleza frente a la adversidad recomendada por los escritores estoicos. Este es un pequeño, pero sumamente significativo, ejemplo de la influencia del estoicismo.

En círculos académicos modernos, el estudio del antiguo estoicismo ha sufrido curiosos altibajos. En Europa, especialmente en Francia y Alemania, han venido haciéndose importantes contribuciones al mismo, desde el resurgimiento decimonónico de la filología clásica. En Inglaterra y los Estados Unidos el estoicismo ha sufrido un mayor olvido. Hasta hace unos veinte años, quizá pueda decirse en justicia que el estoicismo atrajera menos la atención de los estudiosos en esa parte del mundo que otro cualquier aspecto de la filosofía antigua. Ahora las cosas han empezado a cambiar. Los estoicos ofrecen a quienes se inclinen a tomarlos en serio una serie fascinante de problemas filosóficos. Mas esto todavía no está ampliamente apreciado. El hábito de pensar en los términos de un período clásico de la cultura griega, que se extinguió con las conquistas de Alejandro, sufre una difícil agonía. El estoicismo antiguo, igual que la cultura helenística en general, dado que nuestro conocimiento detallado de sus obras es tan incompleto, ha sufrido merma en la estimación moderna.

Una caracterización general del sistema puede ayudar a disponer la escena. Los estoicos, como indica la cita a la cabeza de este capítulo, se preciaban de la coherencia de su sistema filosófico. Estaban convencidos de que el universo puede ser reducido a una explicación racional, y de que él mismo es una estructura racionalmente organizada. Aquella facultad que habilita al hombre para pensar, proyectar y hablar —que los estoicos llamaban *logos*— está literal y plenamente incorporada en el universo. El ser humano individual, en la esencia de su naturaleza, comparte una propiedad que pertenece a la Naturaleza en el sentido cósmico. Y porque la Naturaleza cósmica abraza todo lo existente, el hombre individual es una parte del mundo, en un sentido ajustado y cabal. Sucesos cósmicos y acciones humanas no son, por tanto, aconteceres de dos órdenes completamente diferentes; en un último análisis, unos y otros son igualmente consecuencias de una cosa —el *logos*. Puestas las cosas de este modo, la Naturaleza cósmica o Dios (ambos términos se refieren a lo mismo en el estoicismo) y el hombre se relacionan, uno con otro, en lo íntimo de su ser como agentes racionales. Si un hombre reconoce plenamente las implicaciones de esta relación obrará de una manera cabalmente acorde con la racionalidad humana más depurada, cuya excelencia está garantizada por su voluntaria conformidad con la Naturaleza. Esto es lo que es ser sabio, un paso más allá de la mera racionalidad, y el fin de la existencia humana es una completa armonía entre las propias actitudes y acciones de un hombre y el curso efectivo de los acontecimientos. La filosofía natural y la lógica están en fundamental e íntima relación con este fin. En orden a vivir de acuerdo con la Naturaleza, un hombre debe conocer qué hechos son verdaderos, en qué consiste su verdad y cómo una proposición verdadera se relacione con otra. La coherencia del estoicismo se halla basada en la creencia de que los sucesos naturales están tan causalmente relacionados unos con otros que es posible establecer acerca suyo una serie de proposiciones que habilitarán al hombre para proyectar una vida completamente en unidad con la Naturaleza o Dios.

Esto, muy brevemente, es la base del estoicismo. Mas ahora debemos pasar de tales generalidades a los detalles, con un breve repaso de la historia de la escuela y de sus fuentes.

I. *La Estoa, personalidades y fuentes*

Hacia 301-300 a. de C., Zenón de Citio comenzó, según las palabras de Diógenes Laercio (VII, 5), a deambular por el Pórtico Pintado *(Estoa)* de Atenas y a entablar allí discursos filosóficos. La Estoa orillaba un costado de la gran plaza de la antigua Atenas, y desde ella, como uno puede ver aún hoy día, los que paseaban por allí miraban directamente a los principales edificios públicos, con la Acrópolis y sus templos alzándose en el fondo. A diferencia de Epicuro, Zenón comenzó su enseñanza en Atenas en un céntrico lugar público, el que vino a prevalecer como nombre de sus seguidores y de su sistema filosófico. En un decreto inscrito en piedra en su honor aparece que Zenón, al igual que Sócrates, contaba particularmente con jóvenes entre sus adeptos y les proveía de un paradigma de virtud con la vida que él llevaba (D.L., VII, 10). En la época en que fundó la escuela, Zenón tenía poco más de treinta años. Había nacido en Citio en Chipre hacia 333-2 a. de C. En las fuentes antiguas hay disparidad sobre su edad al llegar a Atenas, así como sobre la fecha de su nacimiento; pero el testimonio de su más joven seguidor, Perseo (D.L., VII, 28), ofrezca probablemente la prueba más verosímil: llegó a Atenas a la edad de veintidós años (es decir, hacia el 311 a. de C.) y murió en 262-1 con setenta y dos años.

Tal cronología concede a Zenón una década poco más o menos de estancia en Atenas, antes de instalarse como filósofo por propio derecho. En otras palabras, vino a Atenas unos diez años después de muertos Aristóteles, Diógenes de Sínope y Alejandro, poco antes de que Epicuro estableciese el Jardín como su centro. Qué llevara a Zenón a Atenas, en primer lugar, es cosa que no está enteramente clara. Según un relato, empezó la vida como mercader; naufragó en un viaje de Fenicia al Pireo; llegó de un modo u otro a Atenas y se encontró con la filosofía leyendo un libro de Jenofonte sobre Sócrates (D.L., VII, 2). La historia continúa que quedó tan encantado con su lectura que preguntó dónde podría encontrar hombres como Sócrates. En ese momento pasaba por allí Crates el Cínico, y el librero en cuya tienda Zenón había hallado su Jenofonte le dijo: «Sigue a ese hombre.» Este cuento romántico puede que sea más ficción que realidad. Pero la mención de Crates suena verdadera. La primera gran influencia en el desarrollo filosófico de Zenón debió de ser probablemente la de un cínico, aunque su relación con las doctrinas socráticas, que los cínicos habrían estimulado, pudiera haberse iniciado antes de su salida de Chipre (D.L., VII, 31). Se conservan unos fragmentos de la *Republica* de Zenón, que muestran señalados elementos cínicos, tal como la abolición del acuñamiento de moneda, así como de templos y matrimonios, y la noción de que la verdadera

comunidad debe ser una que conste de hombres buenos y virtuosos [1]. Dícese que Zenón escribió su *Republica* siendo todavía un joven compañero de Crates (D.L., VII, 4), y su finalidad quizá fuera un ataque directo contra Platón.

El principal interés de los cínicos se hallaba centrado en la ética (ver pp. 15-16). De ellos heredó Zenón la noción, fundamental para todo el estoicismo, de que la verdadera naturaleza o *physis* de un hombre consiste en su racionalidad *(SVF,* I, 179, 202). Expresada en tales términos generales, esta noción no podía ser tachada de revolucionaria. Platón y Aristóteles convendrían en ella; y, en verdad, en última instancia, es de inspiración socrática. Pero Diógenes, y acaso Antístenes antes que él (ver pp. 18-19), le dieron una interpretación particularmente extremada y rigurosa, un sesgo ascético que no era aceptado por Platón ni Aristóteles. Para Diógenes, el hombre no necesita sino de una disciplina propia, física y mental, para realizarse cumplidamente, para vivir conforme con la Naturaleza (D.L., VI, 24-70). Las cosas convencionalmente consideradas como bienes: la propiedad, una elegante apariencia, un *status* social, todas ellas son irrelevantes, sino, de hecho, enemigas del bienestar humano (D.L., VI, 72). La verdadera felicidad no puede tener nada que ver con algo que no resista la pregunta: «¿Se conforma esto con mi naturaleza como ser racional?» Es difícil saber con exactitud qué entendía Diógenes por razón, *logos,* mas creo que cabe pensar tendría en la mente *phronesis,* «sabiduría práctica». Defendía un modo de vida en el cual un hombre obre de manera que aquello que verdaderamente es valioso para él, su bienestar interior, no pueda ser afectado por juicios convencionales, sociales y morales, ni por cambios de fortuna; solamente así se alcanza la verdadera libertad (D.L., VII, 71). Una vida así sería *natural,* en el sentido de que no requiere nada, salvo unas mínimas exigencias físicas del mundo exterior. Encontramos en ese sentido a los cínicos apelando a los hábitos de los hombres primitivos y de los animales. Esta vida también sería *natural,* en el sentido de que la razón es una capacidad humana innata que trasciende las fronteras culturales y geográficas. Diógenes rechazaba todas las teorías sobre el bienestar humano que no pudieran ser compartidas por todos los sabios, cualesquiera fuera su *status* étnico y social.

La conexión entre estos principios y ciertas ideas estoicas aparecerá en su debido momento. Los estoicos posteriores se mostraban a veces embarazados con las posiciones cínicas más extremas que sus predecesores habían adoptado —nos referimos, por ejemplo, a la pretensión de que el incesto y el canibalismo podían justificarse en ciertas circunstancias *(SVF,* II, 743-56)—, mas a lo largo de la historia de la Estoa hallamos un énfasis puesto en la *indiferencia* hacia las cosas exteriores (con un importante distingo, que será tratado luego), en la racionalidad como sola fuente de la felicidad humana, en el «cosmopolitismo» e idealismo moral, y todo ello refleja una adhesión de Zenón a las doctrinas cínicas.

---

[1] H. C. Baldry hace un buen estudio en «Zeno's Ideal State», *Journal of Hellenic Studies,* LXXIX (1959), 3-15.

Alguna de estas actitudes son, desde luego, socráticas, y la influencia de Sócrates sobre Zenón, ya a través de los cínicos o a través de libros y tradición oral, es de gran importancia. Las siguientes básicas proposiciones socráticas fueron todas sostenidas por Zenón: el conocimiento y la bondad van de la mano, o el hombre bueno es sabio y el vicioso ignorante; del conocimiento sigue necesariamente la acción recta; y el mayor mal es un alma enferma.

Indudablemente, el fundamental fin de Zenón era práctico: anunciar el bien del hombre tal como él lo concebía. Mas ésta no era una empresa nueva. Lo que Zenón pudo haber comenzado a defender en la forma de proselitismo de un Diógenes y un Crates, él siguió desarrollándolo dentro de un sistema filosófico coherente. Diógenes no sentía simpatía por la Academia, aun cuando apelara a Sócrates como modelo [2]. Mas Zenón pasó de Crates a estudiar con los filósofos de Megara, Estilpón y Diodoro Cronos, a la par que con el académico Polemón (D.L., VII, 2; 25).

De los megáricos, Zenón adquirió probablemente cierta soltura en la lógica y un interés general por la teoría lingüística. Es improbable que él mismo desarrollara una lógica estoica con mucho detalle; tal fue más bien el cometido de Crisipo. Mas los títulos de las obras de Zenón incluyen temas de lógica —*Soluciones, Argumentos dialécticos, Sobre los signos* y *Modos de locución* (D.L., VII, 4)—, y él ciertamente utilizó argumentos formales para la presentación de algunas doctrinas. Epicteto da cuenta, bajo la autoridad de Zenón, de cómo la actividad especulativa del filósofo consiste en «conocer los elementos del *logos,* cómo sea cada uno de ellos, cómo encajen unos con otros y qué se siga de ellos» (IV, 8, 12 = *SVF,* I, 51). No puede tener la certeza de que tales fueran las propias palabras de Zenón, pero su sentido es plenamente apropiado. Otra huella de la influencia megarense puede verse en el monismo estoico (ver *supra,* p. 19). Que el cosmos es «uno» fue afirmado por Zenón (D.L., VII, 143 = *SVF,* I, 97), y la «unidad del ser», defendida por los estoicos, remonta, a través de los megáricos, a Parménides.

Aparte aquellas que provienen de Sócrates, pueden ser más fácilmente identificadas otras influencias platónicas, pero no vamos a enumerarlas aquí con detalle. Basta señalar la clara conexión entre «razón creadora», principio cósmico de Zenón, y el divino artífice o alma del mundo en Platón. La teología de *Las Leyes* de Platón, con su elocuente defensa de la providencia, tiene afinidades con el estoicismo que no pueden ser accidentales. Esos puntos en común y otros que serán luego mencionados existen a lo largo de ciertas diferencias profundas entre la concepción del mundo platónica y la estoica. Sin duda, buena parte de la relación de Zenón con doctrinas platónicas fue lograda mediante su asociación con Polemón. Mas la enseñanza de Polemón es demasiado poco conocida como para clarificar su posible influencia personal (ver *infra,* p. 219). La influencia de los peripatéticos suscita nue-

[2] La *Vida de Diógenes,* por Diógenes Laercio, contiene muchos encuentros polémicos y divertidos entre Platón y el Cínico. Su autenticidad es dudosa.

vos problemas, aunque por muy diferentes razones. El nombre de Polemón se conecta con el de Zenón, mas no existe testimonio antiguo acerca de una relación de Zenón con Teofrasto y con otros peripatéticos. Es probable, sin embargo, que Zenón conociera a ciertos miembros del Liceo, y virtualmente cierto que leyera alguna obra de aquéllos. Ya hemos tocado la cuestión de los escritos de Aristóteles en los comienzos del período helenístico (pp. 20-21), y cuesta trabajo creer que Zenón no conociera alguno de ellos. Hallamos terminología aristotélica en el estoicismo antiguo y también un número de doctrinas que parece delatar claras huellas de pensamiento aristotélico [3].

Añádase a todo esto la reconocida deuda con Heráclito (ver p. 145), y podremos decir confiadamente que el estoicismo se benefició con la filosofía contemporánea y la anterior. Esto no es negarle originalidad a Zenón. Tanto él como sus sucesores adelantaron nuevas teorías sobre una variedad de materias, y la síntesis estoica, a la que contribuyeron préstamos de sistemas ya existentes, posee un carácter que le es enteramente propio. Mas la actitud de los estoicos respecto a otros filósofos y respecto a la cultura griega en general, los diferencia tajantemente de Epicuro. En los tiempos de Crisipo, al menos, el estoicismo había llegado a ser una filosofía culta y sumamente técnica. La idea de que Epicuro sólo se hallaba interesado en una metodología filosófica tosca pero eficaz, es equivocada, mas no cabe negar su postura antiintelectualista. Los estoicos sentían un agudo interés por la literatura, plantearon por primera vez a la gramática sobre base rigurosa, y ejercieron una influencia general, tanto sobre el pensamiento intelectual como sobre el moral. Era una máxima estoica que el sabio había de participar normalmente en la política, y Esfero, que era discípulo de Zenón y de Cleantes, actuó como tutor y consejero de Cleomenes, el rey que trató de deformar la sociedad espartana (*SVF*, I, 622-3). Catón el joven, Séneca y Marco Aurelio son tres ejemplos de estoicos eminentes en la vida pública. En esta dimensión el estoicismo está mucho más cerca que el epicureísmo del espíritu de la filosofía griega clásica, y puede ser considerado más como continuador que como divergente de la tradición platónica y aristotélica (ver p. 219).

Zenón murió hacia el 261 a. de C., dejando un número de obras con títulos como *De la vida conforme a naturaleza, De las pasiones, De lo apropiado, De la cultura griega, De los universales, Cuestiones homéricas* (cinco libros), *Argumentos dialécticos* (dos libros) (D.L., VII, 4). Dejó también una reputación, de cuyo significado es exponente la concesión de una corona de oro por el pueblo ateniense, una tumba levantada a costa del erario público en el Cerámico, relieves funerales en la Academia y el Liceo, y la alta estima de Antígono, el regente macedónico [4]. De sus inmediatos sucesores, los más importantes son Cleantes y Crisipo. No sabemos cómo esos hombres, originarios de Asia Menor, llegaron a Atenas. Mas la vieja teoría

---

[3] Ver además J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), pp. 1-21, y mi artículo «Aristotle's Legacy to Ethics», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15 (1968), 72-85.

[4] D.L., VII, 6; 10, ver W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (Londres, 1911), pp. 185-7.

de que el estoicismo incorpora ideas semíticas no puede ser defendida, como lo ha sido, meramente por la procedencia de sus tres grandes autoridades. Y no parece haber nada en el estoicismo que requiera la hipótesis de influencias semíticas [5]. Debido al estado de nuestros materiales, resulta difícil alcanzar una comprensión cabal y clara de las innovaciones debidas a Cleantes y Crisipo. Mas es probable que el interés de Cleantes se centrara en la filosofía natural y la teología. Crisipo, que fue director de la Estoa de 232, aproximadamente, hasta su muerte en 208-4, logró en la antigüedad un inmenso renombre como dialéctico, y en el último capítulo se ha hecho referencia al dicho, «sin Crisipo no habría habido la Estoa». Este marbete hace poca justicia a Zenón y Cleantes, y por su parte, Crisipo nunca pretendió ser el verdadero fundador del estoicismo. Más bien habremos de verlo como el gran estudioso del estoicismo, un hombre que sutilizó y clarificó la enseñanza de Zenón [6]. El mismo debió de hacer varias innovaciones, particularmente en la lógica estoica (Cic., *Fin.*, IV, 9). En este campo su energía era prodigiosa, y escribió 311 tratados (D.L., VII, 198). Crisipo representó para los estoicos posteriores el canon general de la ortodoxia, y resulta razonable suponer que la mayoría de los antiguos resúmenes que empiezan con las palabras «los estoicos dicen que...» exponen sus puntos de vista o puntos de vista que él habría aprobado. Desgraciadamente, la mayoría de los fragmentos que sobreviven contienen sólo unas pocas líneas, y como muchas de ellas son citadas para propósitos polémicos por antagonistas del estoicismo, probablemente poseamos material probatorio demasiado escaso para formar una opinión sobre el estilo de Crisipo y la calidad de su mejor argumentación. Mas él fue, indudablemente, un filósofo de inmensa versatilidad.

A lo largo de la última parte del siglo III a. de C., los estoicos estuvieron empeñados en controversias con los escépticos de la Academia y con los epicúreos, mas aparte de los argumentos de Arcesilao contra la teoría del conocimiento de Zenón (ver pp. 94 y ss.), se conoce poco del pormenor de tales disputas. En cuanto al siglo II, nuestros materiales son mucho mejores. Ese fue el período de Carnéades, quien se debatió tan vigorosamente, en varios frentes, con los estoicos. El mismo Crisipo no alcanzaría a vivir para poder replicar a la crítica de Carnéades; mas, como resultado de ésta, Antipáter de Tarso, que fue director de la Estoa después de Diógenes de Babilonia, el sucesor de Crisipo, modificó la teoría ética (ver p. 192), y también se hicieron otros cambios anónimos. El objeto de ellos era proteger al estoicismo contra las objeciones de Carnéades. De hecho, Antipáter realizó un difícil compromiso que, al tiempo que implicaba un manifiesto debilitamiento del antiguo idealismo de la ética estoica, no acababa de satisfacer el sentido

[5] Aquellos puntos a que alude Pohlenz —fatalismo, el concepto de obligación moral, la absoluta distinción entre el bien y el mal (*Die Stoa,* 2.ª ed., Göttingen, 1959, vol. I, pp. 164 s.) no establecen influencias semíticas.

[6] Para un examen general de las posiciones modernas acerca de la contribución de Crisipo, cf. Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden, 1970), pp. 14-17.

común. El estoicismo antiguo ofrecía un blanco fácil para la acusación, al proponer un fin más allá del alcance humano, y tampoco resulta casual encontrar al siguiente estoico importante, Panecio de Rodas (c. 185-109 a. de C.), desarrollando el aspecto práctico del estoicismo de manera tal vez original. *De officiis* de Cicerón está basado en la obra de Panecio y proporciona una serie de reglas de conducta presentadas categóricamente como un sistema de ética provisario, ordenado para la guía de hombres que no son todavía sabios y competentes como para considerarlos buenos, en el sentido ideal estoico. Panecio pasó gran parte de su mediana edad en Roma. Fue íntimo de Escipión el africano, y la propagación del estoicismo entre los romanos de finales de la República probablemente debió mucho a su influencia.

De la segunda mitad del siglo II en adelante, el estoicismo quedó bien asentado en Roma. En Atenas la Estoa continuó floreciendo como escuela, y Panecio sucedió a Antipáter como director en 129. Por esos días, sin embargo, el estoicismo poseía otros numerosos centros, a través del mundo mediterráneo. Posidonio (c. 135-50 a. de C.), que procedía de Apamea, antigua ciudad en el Orontes en Siria, fundó escuela en Rodas, después de estudiar con Panecio en Roma; y Cicerón, que visitó Rodas entre 79 y 77, concibió una duradera admiración por él. Posidonio es el último filósofo estoico de quien se sabe que mostrara gran inclinación por un pensamiento original. Polímata, autor de obras importantes de historia y geografía, Posidonio, sigue siendo para nosotros una figura un tanto borrosa. Ciertamente, rechazó la psicología de Crisipo en favor de una división platónica tripartita del alma y se ganó la aprobación de Galeno por ello *(De placitis Hippocratis et Platonis*, IV y V). Posidonio, en consecuencia, modificó la ética estoica en un sentido interesante. No estamos bien informados acerca de otras desviaciones mayores de la ortodoxia. Como explicaremos luego, la concepción filosófica general de Posidonio y su apego a la ciencia tiene conexiones con Aristóteles más estrechas de las que profesaban los antiguos estoicos. Mas la autoridad de Crisipo continuó siendo la influencia más fuerte en el estoicismo posterior.

Una de las grandes dificultades que han contribuido al olvido del estoicismo en los tiempos modernos es el estado de nuestro material. La historia de la Estoa se divide frecuentemente en tres épocas —antigua, media y tardía—, y es la última de ellas, la representada sobre todo en los escritos de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, la que se halla mejor documentada. Para el estoicismo antiguo (Zenón-Antipáter) y el estoicismo medio (Panecio y Posidonio) tenemos que operar con citas y resúmenes de escritores posteriores. Ninguna obra completa de un escritor estoico de estas dos épocas ha sobrevivido. La desgracia es que nuestros mejores testimonios correspondan a un período en que el estoicismo había llegado a ser una doctrina establecida, más que un sistema filosófico en desarrollo. Lo que sobre todo importa a Epicteto y a Marco Aurelio en el siglo II d. de C., dentro de la estructura del universo estoico, es la exhortación moral. De puntos de física, lógica o teoría del conocimiento tienen ellos poco que decir. Mas si Epitecto y Marco

Aurelio, más bien confirman que añaden a nuestro conocimiento general de las teorías estoicas, hacen algo más, que es de inmenso valor. Por medio de ellos aprendemos qué se entiende en la práctica por un estoico comprometido. Así la teoría se vivifica, y los secos resúmenes de la doctrina estoica antigua cobran carne y sangre. Ninguno de estos autores, sin embargo, se propone hacer una exposición histórica puntual del estoicismo antiguo, y en ciertos casos, por ejemplo, en su tratamiento de las facultades del alma, los tres difieren de la metodología de Crisipo [7]. Mas si su testimonio se utiliza con cuidado, y si se le compara con textos que transmiten indudablemente puntos de vista del estoicismo antiguo, aquél puede proporcionar un suplemento muy útil para explicitar posiciones de Zenón y Crisipo.

Nuestros testimonios para las dos primeras fases del estoicismo pueden agruparse en cuatro categorías. Primero, los papiros de Herculano: han sido recuperados unos pocos y deteriorados fragmentos de Crisipo, y es posible que ulteriores trabajos sobre tales materiales arrojen nuevos testimonios, aunque no haya que esperar demasiado por este lado *(cf.* especialmente *SVF,* II, 131: 298 a). También existe un estupendo texto en papiro que conserva fragmentos sustanciales de los *Fundamentos de la ética* por un estoico alejandrino llamado Hierocles, contemporáneo de Epictecto [8]. Este documento esclarece la relación entre la ética y la psicología, y resulta plenamente congruente con los testimonios del estoicismo antiguo.

En segundo lugar, tenemos las citas. Muchas de ellas son atribuidas a autores determinados, siendo el *Himno a Zeus* de Cleantes *(SVF,* I, 557), escrito en verso hexámetro un importante ejemplo de ellas. El estoico más frecuentemente citado es Crisipo, y la más amplia selección de citas procede de Plutarco, quien en sus *De Stoicorum repugnantiis* y *De communibus notitiis* repetidamente presenta un pasaje de Crisipo frente a otro, para poner de manifiesto aparentes incongruencias en el estoicismo. También cita frecuentemente Galeno en su discusión de las facultades del alma palabras expresas de Crisipo y Posidonio *(SVF,* III, 456-82). Cicerón, Diógenes Laercio, Juan de Estobi (Estobeo) y otros numerosos escritores conservan también algunas citas, pero la parte mayor de su testimonio está en forma de doxografía. Así hallamos citas que no vienen atribuidas a autor determinado alguno. En su tratado *Del Destino,* Alejandro de Afrodisias, el comentador aristotélico que floreció a fines del siglo II d. de C., transmite una serie de pasajes, algunos de ellos muy por extenso, que son cabalmente estoicos tanto en estilo como en contenido. Mas Alejandro no identifica a los autores y nunca se refiere a «los estoicos» explícitamente a lo largo de su tratado [9].

[7] Todos ellos se inclinan a oponer cuerpo y alma de una manera más bien según Platón que según Crisipo, cf. Sen., *Ep.,* 24, 17; 65; 16; *Cons. Helv.,* 11, 7; Epicteto, II, 12, 21 ss.; Marco, X, 11.

[8] El texto ha sido publicado y estudiado por H. von Arnim, *Hierokles, Ethische Elementarlehre* (Berlín, 1906).

[9] He discutido la metodología de Alejandro en *Archiv. für Geschichte der Philosophie,* 52 (1970), 247-68.

En tercer lugar, disponemos de un copioso surtido de noticias de segunda mano, cuya forma puede ser ilustrada por este pasaje de Aulo Gelio. «Zenón sostenía que el placer es indiferente, esto es, algo que no era ni bien ni mal, lo que él expresaba en griego con la palabra *adiaphoron*» (IX 5,5 = *SVF*, I, 195). Afirmaciones semejantes pueden encontrarse en todas las fuentes ya mencionadas, y otras fuentes de esta clase son Sexto Empírico, Clemente de Alejandría y Simplicio. En cuarto lugar poseemos una clase de noticias, a menudo combinadas con una o las dos categorías primeras, que ni están atribuidas a «los estoicos» ni se induce que sean de estoicos por su contenido o por las características de los autores. *De finibus* de Cicerón proporciona un cuadro general muy importante de los principios capitales de la ética estoica, sin referirse en muchos casos a determinados filósofos estoicos. Lo mismo vale para Diógenes Laercio y Estobeo. Mas tales autoridades, que explícitamente pasan revista a doctrinas estoicas, causan menos dificultades que autores que incorporan material para sus propios propósitos sin reconocerlo. El problema, en el caso, por ejemplo, de Cicerón y Estobeo, es decir si alguna afirmación general haya de ser atribuida a Crisipo o a algún otro filósofo estoico determinado. En tales casos, sabemos que cierto estoico sostuvo tal punto de vista, y normalmente será razonable presumir que pertenece a Crisipo. Pero, con autores como Plotino y Filón de Alejandría, es mucho más difícil discriminar qué es o pueda ser material estoico. Filón, en particular, es una importante fuente estoica, mas al intentar reconciliar doctrinas del judaísmo con el pensamiento griego, tomó de Platón y Aristóteles tanto como de los estoicos; y el estoico que pudo haber influido en él más profundamente es, con toda probabilidad, Posidonio.

Ya en el siglo I d. de C. al menos, circularían manuales con resúmenes de doctrinas filosóficas. Ario Dídimo, maestro del emperador Augusto, era autor de un compendio de ética estoica y peripatética, que utilizaría Estobeo hacia el siglo V d. de C. El resumen de estoicismo por Diógenes Laercio probablemente se beneficiaría de Ario Dídimo y de otras colecciones similares. Lo mismo quizás hiciera también Cicerón, aunque él leyó ciertamente a algunos escritores estoicos en sus textos (p. ej., Panecio para *De officiis*). Cicerón, de hecho, es nuestro más antiguo testimonio indirecto acerca del estoicismo. El problema de discriminar entre las fuentes es muy dificultoso, y lo mejor será concluir esta sección explicando la metodología que seguiré, en vez de tratar el tema con más extensión.

La fase del estoicismo más centrada al propósito de este libro comienza con Zenón y acaba con Antipáter. Hubiera sido deseable especificar las contribuciones de los distintos autores, mas en muchos casos esto no puede hacerse; nos hallamos en mejor posición para decir «tal era el punto de vista general estoico acerca de la virtud», que no «Zenón lo formuló así», «el punto de vista de Crisipo era éste». En algunos casos, cuando una innovación u opinión divergente está bien documentada, así lo indicaré. Mas mi primer objetivo es ofrecer un análisis de las doctrinas estoicas fundamentales. El material será presentado dentro de cada sección, históri-

camente, si ello me pareciere adecuado, y de esta manera, quedará patente el sentido del desarrollo interior del estoicismo en su primera época. Se usarán nombres propios siempre que el testimonio lo justifique; en caso contrario, nos referiremos a «los estoicos» significando, o bien un punto de vista que hay plena razón para estimar como terreno común en el estoicismo antiguo, o lo que es lo mismo, un testimonio atribuido a los estoicos en general. En el capítulo 5 se estudiarán los estoicos del período intermedio Panecio y Posidonio, y entonces habrá lugar también para decir algo acerca de la síntesis ecléctica entre el estoicismo y ciertas doctrinas del platonismo y los peripatéticos, que fue intentada por Antíoco de Ascalón.

II. *La filosofía estoica: finalidad y presentación*

> Ninguna parte de la filosofía se halla separada de las otras...; todas ellas se combinan como en una mezcla (D.L., VII-40).

Los estoicos siguieron al platónico Jenócrates al tratar la filosofía bajo tres amplias rúbricas: lógica, física y ética (D.L., VII, 39). Estos términos, aunque cada uno derivado de la palabra griega que convencionalmente traduce, son todos relativamente equívocos. Por «lógica» los estoicos entendían algo que incluye tanto a la teoría del conocimiento, la semántica, la gramática y la estilística, como a la lógica formal. En el estoicismo, esos elementos de la «lógica» se hallan todos asociados unos con otros, porque tienen al *logos* como su tema. *Logos* significa ambas cosas, lenguaje y razón; y el lenguaje puede ser considerado tanto desde un aspecto fonético, como desde uno semántico. O más aún, un estoico estudiará como «lógica», tanto las reglas del pensamiento y del argumento válido —lógica en sentido estricto—, como las partes de la oración por las cuales los pensamientos y argumentos son expresados. Conocer o saber algo para el estoicismo, es ser capaz de afirmar una proposición demostrable como verdadera, y así la epistemología se convierte en una rama de la «lógica», en el sentido generoso dado a este término por los estoicos.

El tema de la «física» es la *physis,* la naturaleza, y esto también ha de ser interpretado de un modo suficientemente amplio como para abarcar tanto el mundo físico como los entes animados, incluidos los seres divinos, así como el hombre y los otros animales. Así la «física» abraza la teología además de los objetos que pueden ser holgadamente clasificados dentro de las ciencias naturales, y en ningún caso el enfoque de esos temas es científico en un sentido exacto. Los estoicos antiguos dejaron a hombres como Estratón el peripatético, y Arquímedes, la tarea de hacer progresos que pueden calificarse más claramente como científicos. La «ciencia» estoica es especulativa —filosofía de la naturaleza—, aunque mucho de ella se halle también enraizado en la observación de fenómenos particulares.

Finalmente, la ética. Como Epicuro y otros filósofos griegos, los estoicos eran moralistas prácticos y no meramente teóricos. Ofrecían un análisis de conceptos morales; mas esto era propedéutica para mostrar por qué tales conceptos son válidos y cuál sea, de hecho, el fundamento del bienestar humano, la vida mejor que un hombre pueda llevar.

Aquellas tres disciplinas capitales, lógica, física y ética, fueron adoptadas por los estoicos con el propósito de desarrollar su sistema, y en las páginas siguientes me ajustaré a su metodología. Mas esta división de la filosofía ha de interpretarse puramente como un principio metodológico. No implica la afirmación de tres objetos de estudio aparte. Al contrario, el objeto o materia de la lógica, la física y la ética es *una* misma cosa, el universo racional, considerado desde tres diversos puntos de vista, mas mutuamente congruentes. Filosofía, para los estoicos, es «la práctica de la sabiduría» o «la práctica de la ciencia apropiada» (*SVF,* II, 35, 36) y explicaban la relación de la filosofía con sus partes con una serie de equivalentes: «la filosofía es como un animal, en el cual, la lógica es lo que hace las veces de huesos y médula, la ética de partes musculares, y de alma, la física». En una segunda comparación, la filosofía es un huevo, que tiene la lógica como cáscara, la ética como clara, y la física como yema. Y de acuerdo con una tercera comparación, la filosofía se parece a un campo fértil, en el que la lógica se corresponde con la tapia circundante, la ética con los frutos, y la física con el suelo o vegetación (D.L., VII, 40).

El principal propósito de esas curiosas analogías es mostrar claramente cómo la filosofía es algo orgánico, al cual cada una de sus llamadas partes hace una contribución íntegra y necesaria. No necesitan —yo afirmaría que no deben— ser interpretadas como ilustrativas de una jerarquía de temas. La lógica y la física tienen fundamentales implicaciones éticas, y la misma ética está plenamente integrada con la física y la lógica. En un sentido, puede decirse que es cierto que el fin práctico de «vivir bien» subordina en el estoicismo la física y la lógica a la ética. Mas el punto de vista estoico es que aquellas materias no pueden ser practicadas adecuadamente, a menos que uno sea hombre bueno o sabio, y recíprocamente el ser un hombre bueno o sabio requiere suma competencia en física y lógica. En su sentido más amplio, la ética informa todas las partes de la filosofía estoica. Pero como subdivisión de la filosofía en el estoicismo, la ética se relaciona con una serie de objetos, tales como virtud, impulso y actos apropiados, que requieren, en su base, un conocimiento de la física y de la lógica (D.L., VII, 84 y ss.).

Esta necesaria relación entre física, lógica y ética ha sido admirablemente expresada por Emilio Bréhier.

> «Están indisolublemente enlazadas, dado que es una y la misma razón *(logos)* la que en la dialéctica liga las proposiciones consiguientes con las antecedentes, la que en la naturaleza establece un hecho causal, y aquella que en la conducta proporciona la base para una

perfecta armonía entre las acciones... resulta imposible actuar racionalmente de modo independiente en esas tres esferas» [10].

Los dos conceptos fundamentales en el estoicismo son *logos* (razón) y *physis* (naturaleza). Es porque la naturaleza como un todo está informada por la razón, que el estoicismo trata de unificar todos los aspectos de la filosofía. La filosofía estoica, podemos decir, está proyectada para lograr una completa correspondencia entre el lenguaje y la conducta por una parte, y el acaecer de sucesos naturales por la otra [11].

Diógenes Laercio afirma que era costumbre combinar la enseñanza de la lógica, de la física y de la ética (VII, 40) y ello hubo de ser necesario para subrayar las interconexiones de la temática que acabamos de describir. Mas dice también que Zenón y Crisipo solían empezar con la lógica, luego pasaban a la física y concluían en la ética. Esta es probablemente una división demasiado aguda como para corresponder justamente con la práctica del estoicismo antiguo. Cuenta Plutarco que Crisipo había abogado porque la lógica fuera el objeto que el joven debía estudiar primero, siguiendo la ética y finalmente la física *(Stoic. rep.,* 1035 a = *SVF,* II, 42). La contradicción puede ser sólo aparente. Crisipo sentó, con absoluta claridad que la ética depende de una comprensión de la naturaleza en el más amplio sentido. Pudo haber prolongado entonces, en sus lecciones y cursos de estudio escritos, su tratado de ética con algunas consideraciones generales de filosofía natural, dejando a esta última el detalle de problemas que sólo se recomendaría estudiar a estudiantes ya avanzados.

La finalidad de la filosofía estoica debe haber variado considerablemente, de acuerdo con los intereses y capacidad de sus expositores. El fin moral del sistema y el énfasis puesto en la exhortación y la casuística entre los estoicos tardíos no ha de entenderse implicando que los filósofos estoicos antiguos dedicaran todas sus energías a inculcar una moral práctica. Crisipo y Posidonio, al igual que Aristóteles, estaban hondamente interesados en problemas teóricos. Y no existe discrepancia real entre la teoría y la práctica. Aristóteles consideraba la vida contemplativa como la actividad del hombre en lo que es mejor y más divino *(E.N.,* XII, 1177 b 24-1178 a 8). Para un verdadero estoico, el estudio de la naturaleza, en cualquiera de sus aspectos, no puede menos que contribuir a la relación armónica entre su propia tendencia y la razón cósmica (D.L., VII, 88).

III. *La lógica estoica*

La unidad esencial de la filosofía estoica crea considerables dificultades a cualquiera que trate de escribir acerca de ella. Si la significación general de los detalles es indicada continuamente, se corre el riesgo de confundir al

[10] *Histoire de la phisosophie* (París, 1931), I, p. 299.

[11] Crisipo declaró que el fin del hombre es «vivir de conformidad con la experiencia de los sucesos naturales», D.L., VII, 87.

lector y aburrirle con repeticiones. Sin embargo, si se tratan los pormenores como plenamente autónomos, obtendremos una exposición unidimensional del estoicismo, que no podrá ser enteramente satisfactoria. Este dilema ha sido afrontado de diversas maneras por modernos estudiosos. Benson Mates y Marta Kneale han estudiado los aspectos formales de la lógica estoica de un modo esclarecedor [12]. Mas ni uno ni otro autor ofrecen una exposición completa de las materias que constituyen la «lógica» para los estoicos, ni muestran el lugar de la «lógica» en el sistema como un todo. Nosotros nos proponemos aquí adoptar una perspectiva más amplia del tema y concentrarnos en aquellos puntos que parecen arrojar más luz sobre el carácter general del estoicismo. Inevitablemente algunas cosas serán tratadas a la ligera, y otras serán dejadas de lado. Mas las notas a esta sección, con sus referencias a otros estudios, intentan subsanar alguna de sus omisiones.

Los estoicos, probablemente desde Crisipo en adelante, dividen la temática de la «lógica» bajo dos rúbricas, la retórica y la dialéctica (D.L., VII, 41). Para comprender el alcance de esta subdivisión son necesarios unos pocos comentarios históricos. Lo que ha venido a ser llamada lógica quedaba acotado, para los filósofos de la antigüedad tardía, por un grupo de obras de Aristóteles que llamaron *Organon*, «instrumento». Aristóteles no clasificó esos escritos bajo un solo título, mas sus comentadores procedieron muy juiciosamente cuando así lo hicieron. El *Organon* comprende las *Categorías*, los *Tópicos*, *De sophisticis elenchis*, *De interpretatione*, y los más importantes, los *Primeros* y *Segundos Analíticos*. Lo que une a todas esas obras es la preocupación de Aristóteles por el lenguaje, pero éste es también tema importante en la *Metafísica* y más específicamente en la *Retórica* y la *Poética*; igualmente la metafísica penetra en las obras lógicas, especialmente las *Categorías*. La lógica, en nuestro sentido formal, está tratada muy cumplidamente en los *Analíticos*, donde Aristóteles expone los principios del razonamiento silogístico. Los *Tópicos* y *De sophisticis elenchis* tienen como materia propia el «razonamiento dialéctico». Este se distingue del «razonamiento demostrativo» (tema de los analíticos), por referencia a las premisas de donde arranca: la dialéctica, para Aristóteles, significa un razonamiento que toma como premisas las convicciones personales: las premisas del silogismo demostrativo son «verdaderas y primarias». La semántica y los problemas acerca de los enunciados positivos y negativos son dos objetos tratados en *De interpretatione*, en tanto que la *Retórica* se ocupa de los medios de persuasión reales o aparentes. Aristóteles plantea una conexión muy estrecha y no platónica entre la dialéctica y la retórica. Afirma que una y otra tienen que ver con materias pertenecientes al conocimiento humano en general; de aquí que ninguna de ellas sea ciencia (*epistêmê*) con temática específica. Cada una es, dentro de su territorio, una facultad para suministrar argumentos (*Rhet.*, I, 1, 1-14).

Si pensamos todo esto como la contribución de Aristóteles a la lógica,

---

[12] Benson Mates, *Stoic Logic* (Berkeley y Los Angeles, 1953); Martha Kneale en W and M. Kneale, *The Developement of Logic* (Oxford, 1962), pp. 113-76.

entonces la palabra «lógica» viene siendo usada en un sentido vago y sobradamente amplio. Pero el problema es mayormente terminológico. Lenguaje y razonamiento son dos propiedades fundamentales de la retórica, aun cuando el fin de la retórica, a diferencia del de la ciencia demostrativa, sea práctico. Los estoicos, por consiguiente, no andaban descaminados cuando clasificaban la retórica bajo la rúbrica de la «lógica». Al contrario, al afirmar que la «lógica» era una *parte* de la filosofía, procedían más sistemáticamente que el propio Aristóteles. Quizá la mejor descripción de la lógica en el estoicismo sea «la ciencia del discurso racional».

Existe un número de diferencias extremadamente interesantes entre la concepción de la dialéctica de los estoicos y la de Aristóteles. El punto esencial es que, en el estoicismo, como en Platón, la dialéctica es una ciencia que tiene como campo de estudio la naturaleza real de las cosas. Esto no significa que la dialéctica sea el mismo procedimiento en ambos sistemas. Para Platón, el dialéctico es alguien que llega, por un proceso de preguntas y respuestas, a definiciones verdaderas, y que descubre por esta vía lo que las cosas son. Los estoicos reconocían en pregunta y respuesta uno de los métodos de que usa la dialéctica, mas para ellos este procedimiento parece haber sido más bien un rasgo pedagógico que no la única vía propia del filosofar. La dialéctica en el estoicismo es definida como conocimiento de lo que es verdadero, falso o ni verdadero ni falso (D.L., VII, 42). Como tal, es la facultad que un filósofo debe poseer, y los estoicos proclamaban que el dialéctico había de ser sabio. Diógenes Laercio hace una breve exposición del por qué sea ello así, lo cual constituye la conclusión de su compendio de las doctrinas lógicas.

Después de dejar sentado que sólo el sabio es dialéctico, Diógenes escribe:

> «Pues todas las cosas son intuidas por la investigación del lenguaje, tanto las que son tema de la ciencia natural como las de la ética. De los modos de estudio lingüístico bajo los que se puede considerar a la virtud, uno investiga qué sea cada cosa, el otro cómo es designada» (VII, 83).

Las palabras, las cosas y las relaciones que unas y otras mantienen entre sí —tal es, en resumen, la materia de la dialéctica estoica. No debemos olvidar que la retórica, «conocimiento de cómo hablar bien» (*SVF*, I, 491), era también tratada como materia de la «lógica» en su más amplio sentido. Pero las teorías estoicas acerca de las figuras del lenguaje y de la ordenación de un discurso oratorio no habrán de estudiarse aquí [13]. Tienen un interés filosófico meramente marginal, desde nuestro punto de vista, aunque un lector antiguo se formara un juicio diferente.

---

[13] Para un estudio penetrante, cf. el último capítulo de la excelente monografía de Karl Barwick, *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rehetorik* (Berlín, 1957).

Teoría del conocimiento

La «dialéctica» estoica abarca dos grandes campos: «las cosas significadas» y «las cosas que significan» (D.L., VII, 62). Una clase muy importante de cosas significadas es el sentido de un término, fase o sentencia, lo que «es dicho» por el lenguaje, y pronto habremos de considerar esto con algún detalle. Mas los estoicos no redujeron el alcance de «las cosas significadas», a los enunciados y al significado de palabras aisladas. Trataron también bajo esta rúbrica las impresiones sensoriales y los conceptos, los que pueden no estar presentados o significados por palabras. Se nos dice de hecho que los estoicos daban a las «impresiones» el primer lugar en su tratamiento de la dialéctica (D.L., VII, 49).

Mas, ¿qué tienen que ver las «impresiones» con la dialéctica? La respuesta estoica es que el lenguaje y el pensamiento no están dotados de contenido *a priori*. La capacidad de hablar y de pensar es algo que se desarrolla a lo largo de un gran período en todo individuo humano. En el nacimiento, la mente es como una hoja de papel en blanco (*SVF*, II, 83), bien preparada para ser impresa. La primera «impresión» es una consecuencia de la percepción sensorial. Los objetos exteriores actúan sobre los órganos sensoriales (ver p. 128) y causan que una impresión incida en la mente. Si esta impresión es «cognoscitiva», condición que explicaré más tarde, su acto constituye una percepción, una toma de conciencia de algo real o efectivo. Las impresiones dejan un registro de su incidencia en la mente, y los repetidos registros de la misma cosa o tipo de cosa, hacen surgir los conceptos generales [14]. La teoría estoica en este punto es virtualmente idéntica al «preconcepto» epicúreo. Algunos conceptos generales, sin embargo, no son derivados directos de percepciones sensoriales. Otros conceptos pueden formarse mediante distintos procesos mentales, «semejanza», «analogía», «transposición», «composición» y «contraposición» (p. ej., el concepto de centauro, de muerte, de espacio), y los estoicos, como resulta claro de esto, no reducían el término «impresión», a una toma de conciencia de objetos sensibles. Algo ha de hacerse presente en la mente de un hombre para poder tomar conciencia de cualquier cosa. Su capacidad para formar conceptos generales es innata, pero la realización de esta facultad requiere experiencia, experiencia del mundo exterior, y autoconciencia, darse cuenta de sus propios estados mentales [15]. La inteligencia se conforma y desarrolla con los conceptos generales que un hombre edifica «naturalmente» a partir de sus experiencias sensoriales primarias.

Esto parece una exposición coherente y, en general, aceptable del desarrollo mental, y a ella hay que añadir ahora una dimensión lingüística, que presta al estoicismo un acento muy moderno, a la luz de la gramática trans-

---

[14] Sobre el *status* ontológico de los universales, ver p. 141.

[15] Cf. F. H. Sandbach, «*Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*» (*Class. Quart.*, XXIV, 1930, 45-51, cap. 2 de *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long, Londres, 1971) para un estudio más amplio de la formación de los conceptos.

formacional [16]. Toda criatura viviente, sostienen, posee su propio principio rector *(hêgemonikon)*, y en el hombre ha llegado a madurez, el principio rector es «racional». Las plenas implicaciones psicológicas de la «racionalidad» humana no necesitan ser consideradas en este momento (ver p. 173). Lo que deseamos es subrayar que en el estoicismo ser «racional» comporta como nota la capacidad de hablar articuladamente, de usar un lenguaje. No es ésta su única nota: la racionalidad es un concepto sobradamente amplio en el estoicismo, mas en nuestro contexto presente, el punto importante es la noción de que «pensar» y «hablar» son dos descripciones o aspectos de un proceso unitario (de un modo semejante, Platón, *Soph.*, 263 a). Podemos llamar a este proceso «pensamiento articulado».

La relación de la doctrina de las impresiones con el pensamiento articulado es expresada muy claramente como sigue:

> «La impresión abre el camino; luego el pensamiento, con su habilidad para hablar, expresa por el discurso lo que experimenta como resultado de la impresión» (D.L., VII, 49).

En esta afirmación parece hacerse una distinción tajante entre un estado pasivo, la toma de conciencia de algo, y un estado activo, la interpretación de esa impresión por el pensamiento articulado. Ciertamente la impresión es concebida como anterior al pensamiento articulado. Pero no debemos suponer que esa necesidad implica siempre una prioridad temporal. Los estoicos convendrían con otros filósofos empiristas en que, en cierto sentido, nada está en la mente que previamente no haya estado en los sentidos. Mas no se sigue de aquí que todo acto de pensamiento articulado venga directamente precedido por la incidencia de una impresión. La prioridad indicada en nuestra cita sólo implica que no podemos pensar articuladamente en nada que no esté presente, ya como impresión sensorial o como imagen de la memoria o como algo basado en una experiencia anterior. Las impresiones y el pensamiento articulado serán normalmente dos aspectos de un único proceso mental.

Convendrá detenerse un poco más en esta noción de pensamiento articulado. Los estoicos arguyen que la interpretación racional de la experiencia requiere el lenguaje. Un pasaje de Sexto Empírico ilumina sobre este punto:

> «Los estoicos dicen que el hombre difiere de los animales irracionales, no por el discurso hablado —pues los grajos, papagayos y picarazas usan de sonidos articulados—, sino por el discurso interior, ni difiere tampoco por la simple representación—, pues también aquéllos usan de la representación— sino de las impresiones creadas

[16] Los estoicos celebrarían coincidir con Noam Chomsky en que «la persona que ha adquirido conocimiento de un lenguage ha 'internacionalizado' un sistema de reglas que relacionan sonido y significado de un modo particular», *Language and Mind* (N. Y., 1968), p. 23.

> por inferencia y combinación. Esto lleva al hombre a poseer una idea de conexión, y de este modo llega al concepto de signo; porque el signo en sí es algo que tiene la forma siguiente: «si esto, entonces aquello»; por lo tanto, la existencia de un signo deriva de la naturaleza y constitución del hombre (*Adv. math.*, VIII, 275 y s. = *SVF*, II, 223, p. 74).

La relación entre impresiones y pensamiento articulado es situada aquí en un contexto lógico. Un hombre es una criatura dotada naturalmente de la capacidad de ver conexiones (y de usar el lenguaje). Hacer esto es pensar articuladamente, hablar con uno mismo, ordenar las impresiones de la experiencia y crear nuevas ideas con ellas. Para los estoicos, el mundo todo es la obra de un *logos* o razón y, en su capacidad de pensamiento articulado, se le supone a un hombre en posesión de medios para formular afirmaciones que reflejen los acontecimientos cósmicos. El lenguaje es parte de la naturaleza, y provee al hombre del medio para expresar su relación con el mundo.

Podemos pasar ahora a la cuestión principal de esta sección: ¿qué es para el estoicismo conocer algo? De acuerdo con Zenón (*SVF*, I, 68), conocer algo es haberlo aprehendido en tal manera que tal aprehensión no pueda ser descalificada por argumento alguno. El término griego utilizado por los estoicos para indicar la comprehensión es *katalêpsis*, y algunos aspectos de esta noción fueron ya considerados en el último capítulo con referencia a la crítica hecha por los escépticos de la Academia. Ahora ello puede situarse en su propio contexto estoico.

Los estoicos analizaron la percepción como acto mental en que «asentimos» a una impresión. Los objetos exteriores provocan alteraciones en la materia (arte o agua) que los circunda, y bajo condiciones apropiadas, esos movimientos de la materia interpuesta se comunican a nuestros órganos sensoriales. Son entonces transmitidos al principio rector en el interior del cuerpo, que tiene su centro en el corazón. El resultado de este proceso es una impresión, que Crisipo describe como «una modificación del principio rector» (*SVF*, II, 56). Hasta ahora, la percepción es concebida como algo en que el propio pensamiento sufre la acción de objetos exteriores. Zenón ilustra esta etapa comparando con una mano abierta. Cierra luego un tanto su mano, y así representa la respuesta del principio rector a la impresión: la mente asiente a ella. Luego, el puño cerrado lo compara con el conocer («aprehensión»). Y, finalmente, asiendo su puño con la otra mano, dice: «A esto se parece el conocimiento» (Cic., *Acad.*, II, 145).

Son los primeros estadios los que nos interesan ahora. Al distinguir entre la pasiva recepción de impresiones y el acto mental de asentimiento, los estoicos establecen una distinción entre el mero darse cuenta y la noticia o percepción o prestar atención a algo. Merced al cúmulo de conceptos obtenidos a través de la experiencia, el principio rector no queda normalmente limitado, en su reacción, a registrar tomas de conciencia de la impresión. Responde a la impresión interpretando y clasificándola, viéndola ya, por

ejemplo, como un perro negro y no meramente como una figura de cierto color y talle[17]. La percepción es correctamente tratada por los estoicos como una forma de juicio: al asentir a la impresión estamos admitiendo que nuestra experiencia sensorial se corresponde con cierto hecho expresable, por ejemplo, que lo que veo es un perro negro.

Mas ¿no puedo estar equivocado? Los estoicos admitirían tal posibilidad. El mero hecho de que yo acepte una impresión como «estar viendo un perro negro» no ofrece garantía de que tal objeto, en efecto, exista fuera de mi conciencia. Mala salud, una alucinación, la luz deficiente u otras condiciones pueden distorsionar mi visión y hacer falsos muchos juicios perceptivos que yo pretenda formular. Pero los antiguos estoicos postulaban la existencia de una clase de impresiones, en base a las cuales me es imposible formar un juicio falso (los estoicos tardíos condicionaban esta pretensión, ver *infra*). «La impresión cognoscitiva» sale «sellada y moldeada por el objeto de donde procede con un carácter tal que no podría poseer si viniera de un objeto distinto de aquél de que de hecho procede» (Cic., *Acad.*, II, 18; cf. Sexto, *Adv. math.*, VII, 402). Tales impresiones, como lo asevera la cuidadosa definición, son verídicas sin engaño posible, y, al asentir a ellas alcanzamos el tercer estadio en el símil de Zenón de la mano: aprehendemos algo.

¿Qué es lo que aprehendemos? No meramente la impresión. La impresión es algo «que se revela a sí misma y a su causa» (*SVF*, II, 54). Y su causa, en el supuesto de una impresión cognoscitiva, es el «objeto real». Así, al asentir a semejantes impresiones, también aprehendemos el objeto que las provoca[18]. Esta es una manera de presentar la teoría estoica, mas al hacerlo así suscitamos una dificultad que hay que afrontar. Las palabras «objeto real» son sólo una traducción aproximada del original griego. La frase griega es en su máxima literalidad: «aquello que es», y la palabra para «es» (*hyparchei*) puede usarse en sentido de «existe» o «es real» o «es el caso»[19]. Hablamos en nuestro idioma (inglés o español) de objetos que existen o son reales, y así, dado que la causa de una impresión cognoscitiva es un objeto físico, resulta razonable decir que las impresiones cognoscitivas nos habilitan para aprehender lo que existe o lo que es real (cf. Sexto, *Adv. math.*, VIII, 85). Mas lo que aprehendemos significa también «que algo es el caso», por ejemplo, «que yo veo un perro negro»; en verdad, sólo en sentido metafórico puede decirse de nosotros que «captamos o aprehendemos el objeto», porque no hacemos físicamente presa de él. Podemos interpretar la posición estoica diciendo: «asentimos a la impresión *de que* realmente hay un perro negro, al que vemos».

La característica especial de la representación cognoscitiva es que «puede ser captada». Se supone que esto lo reconocemos instintivamente. No es que

[17] Sobre este punto y sobre la «impresión cognoscitiva» en general, cf. Sandbach, cap. 1 de *Problems in Stoicism*.

[18] Cf. Sandbach, *ibid.*

[19] Para un tratamiento más detallado de este punto y de lo que sigue, ver nuestro estudio en el cap. 5 de *Problems in Stoicism*.

la impresión cognoscitiva sea capaz de suyo de procurar toda la información que necesitamos para decir «esto es un perro negro». Una afirmación formulada en esta forma también requiere una previa adquisición de ciertos conceptos. La impresión cognosctiva garantiza que existe, en efecto, un objeto que corresponde cabalmente a la misma. Nuestros conceptos generales nos habilitan para que el asentimiento a una impresión cognoscitiva sea un reconocimiento de *aquello* que es su correspondiente objeto [20].

Como hemos visto, los escépticos de la Academia atacaron duramente esta teoría cognoscitiva de la representación. Ninguna impresión, argüían, puede garantizar su propia veracidad. Los estoicos replicaban que, a menos que algunas impresiones sean inmediatamente dignas de crédito, no puede haber ninguna base firme para el conocimiento. Y, continuaban, algunas impresiones son precisamente de esta clase. Mas, ¿cómo podemos estar absolutamente ciertos de que una impresión particular se corresponde necesariamente con un hecho u objeto particular? Si los estoicos se hubieran detenido antes de postular la «necesaria correspondencia» habrían logrado guardarse de los más duros ataques de los escépticos. Pero, de hecho, defendían una posición que siempre estaba abierta a la réplica: «¿cómo sabes que esta impresión cognoscitiva es cognoscitiva?». Los estoicos posteriores, enfrentados con estas objeciones, concedieron que aún una impresión cognoscitiva podía ser mal interpretada, debido a particulares circunstancias; y añadieron a su especificación de tal criterio, «con tal de que no encuentre obstáculo» (Sexto, *Adv. math.*, VII, 253). Cuando esta condición extra queda cumplida, «siendo clara y sonante la impresión cognoscitiva, nos arrebata de los cabellos y nos arrastra a asentir» (*ibid.*, 257).

Esta doctrina modificada implica que el asentimiento a una impresión cognoscitiva es normalmente instantánea, y no algo que reclame elección deliberada de nuestra parte. Los «obstáculos» en que esos estoicos tardíos pensaban, son llamados por Sexto «circunstancias exteriores» (*ibid.*, 254 y siguientes): Menelao, de regreso de Troya, recibió una impresión cognoscitiva de Helena, mas dejó de asentir a ella, debido a la creencia de que Helena estaba aún en su nave; de hecho, la Helena que se hallaba en su nave era un fantasma dispuesto por los dioses para parecer la Helena real. Ahora bien, este ejemplo suscita un punto importante. Si nuestras creencias acerca de una situación son equivocadas, vemos lo que no está ahí o dejamos de ver lo que está ahí. Mas supongamos que decimos, como aparentemente hacían los estoicos tardíos (cf. Sexto, *ibid.*, 258), que si un hombre quiere aprehender algo como realmente es, entonces debe él dar todos los pasos para alcanzar «una impresión clara y sonante». Si está en la posición de Menelao, su juicio seguirá siendo errado. El requisito de un criterio de verdad es su poder para sentar certidumbre. Pero, a menos que conozcamos por adelantado, como no era el caso de Menelao, cuándo existen obstáculos a nuestro reconocimiento de una impresión cognoscitiva, la doctrina pierde

---

[20] De aquí que los conceptos generales sean llamados también criterio de verdad, *SVF*, II, 473, cf. Gerard Watson, *The Stoic Theory of Knowledge* (Belfast, 1966), cap. 2.

toda su fuerza original. Necesitaremos de un nuevo criterio para sentar el hecho de que nuestra impresión es cognoscitiva, por muy improbable que esto pueda parecer entonces. Tal concesión, por tanto, juega en las manos de los escépticos, dado que despoja a la impresión cognoscitiva de una veracidad incondicional. Los estoicos tardíos hacían, en efecto, un aserto completamente indefendible: «una impresión cognoscitiva es un examen de lo real si y solamente si es reconocida como tal».

En el capítulo precedente fue señalada la distinción estoica entre conocimiento y creencia. La creencia en filosofía es típicamente considerada como algo que puede ser verdadero o falso, y los estoicos reconocían esto. Mas lo expresaban de una manera singular. Para «verdadero», refiriéndose a creencia, usaban el término de débil, clasificando las creencias como actos de asentimiento a algo, que o son débiles o falsas [21]. El acento de esta terminología parece ser primariamente lógico. El conocimiento en el estoicismo ha de ser «seguro», y todo estado cognoscitivo que carezca de esta propiedad no puede ser conocimiento. La ausencia de conocimiento es creencia o ignorancia, mas las creencias no son monolíticas. Algunas de ellas son patentemente falsas; otras, son actos de asentimiento a lo que es verdadero. Mas estas últimas carecen del agarre —una mano apretando la otra— con que Zenón caracterizaba el conocimiento. «Asentimiento endeble» describe el estado cognoscitivo de uno que ha «captado» el objeto o aquello que es realmente el caso. Mas, para Zenón, ello está aún tan lejos de constituir un conocimiento, que él asimila «asentimiento endeble» a ignorancia (Cic., *Acad.,* I, 41-2). Como veía Arcesilao, no existe realmente en el estoicismo un estado intermedio entre conocimiento y falta de conocimiento. A menos que conozcas algo, no lo *conoces*. Esta es la doctrina estoica estricta. Mas es obvio, un hombre que ha «captado» algo, aunque débilmente, se halla en mejor posición para aspirar al conocimiento que no el completo ignorante. Veremos luego cómo los estoicos planteaban una disyuntiva, igualmente exclusiva, entre la virtud y el vicio; mas también admitían que un hombre pueda progresar hacia la virtud más que otro.

¿Qué se requiere para convertir el asentimiento endeble en conocimiento? La definición de Zenón del conocimiento ya ha sido mencionada (p. 128), y el conocimiento es también descrito como «aquella disposición en la admisión de impresiones que un argumento no puede hacer vacilar» (D.L., VII, 47). Estos pasajes implican que existe algo sistemático en el conocimiento que le hace inmune a toda refutación. Del hecho de que un hombre haya asentido a una impresión cognoscitiva *p,* no se sigue que él pueda defender *p* contra todo argumento. Como el joven esclavo del *Menón* de Platón, que pudo asentir correctamente a todos los pasos de una prueba geométrica; mas la opinión verdadera que él últimamente alcanza necesita ser «refrendada por la razón» antes de que cuente como conocimiento. Debe ser capaz

[21] Sexto Empírico cordina los predicados débil y falso *(e.g., Adv. math.,* VII, 151), pero Estobeo distingue correctamente una opinión que es «asentimiento a una impresión no cognoscitiva», que es una opinón totalmente falsa, de una «suposición débil» (SVF, III, 548).

de mostrar por qué el argumento es válido. Al postular que el conocimiento ha de ser irrefutable, los estoicos afirmaban que su poseedor puede probar lo que sabe por medio de proposiciones necesariamente verdaderas.

Los estoicos hacían una distinción a primera vista curiosa entre «la verdad» y «lo verdadero» (*Adv. math.*, VII 37 y ss.)[22]. Ello encaja, sin embargo, muy limpiamente con su distinción entre conocimiento y creencia (= «asentimiento endeble»). «Lo verdadero» se dice que es «simple y uniforme», y se aplica a toda proposición que establece cuál sea el caso. Mas «verdad» es algo compuesto, y colección de muchas cosas. A diferencia de lo «verdadero», la «verdad» es peculiar del sabio y es corpórea, en tanto que lo «verdadero» es incorpóreo. La trascendencia de la distinción entre corpóreo e incorpóreo ha de requerir una más amplia consideración. Mas es notable que se cite la «verdad» a la par de causa, naturaleza, necesidad y *logos,* como cosas referidas a la misma «sustancia» (*SVF,* II, 913). Cada una de ellas toca un aspecto del universo. Esa «verdad» cósmica es también mencionada por Marco Aurelio, que la llama «la primera causa de todo lo que es verdadero» (IX, 2). Parece referirse esto a la cadena de las causas necesarias y los efectos. Conocerlas es conocer lo que ha de suceder y, por consiguiente, un conjunto de verdades necesarias. Esa es la condición del sabio estoico. Nunca yerra, nunca deja de aprehender las cosas con completa seguridad. Su conocimiento es lógicamente equivalente a «verdad», dado que está basado en el nexo causal que controla los eventos cósmicos. A diferencia del hombre ordinario, que emite algunos asertos verdaderos, los que no es capaz de probar frente a todo intento de contradecirlos, los juicios del sabio son infalibles, ya que conoce por qué cada uno de ellos ha de ser verdadero.

Este concepto del conocimiento y del sabio debe tenerse presente en todo el capítulo cuando se examinen más pormenores del estoicismo. Los estoicos parecen hacer remontar todo pronunciamiento verdadero a la «impresión cognoscitiva, que es su punto de partida (Cic., *Acad.,* I, 42). La mayor parte de nuestros testimonios incluyen la impresión cognoscitiva al tratar de los juicios perceptivos, y, como hemos visto, es la percepción la que proporciona el fundamento de todos los conceptos. Mas los estoicos también reconocían una clase de impresiones no sensoriales a las que no había de corresponder objeto físico o un singular objeto físico. La impresión de que el «hombre es animal racional» o «cincuenta es cinco veces diez», cae bajo la categoría de las impresiones racionales o no sensoriales. De la crítica de Sexto sobre la impresión cognoscitiva (*Adv. math.,* VII, 416-21; VIII, 85-7) parece cierto que los estoicos hubieron de apelar últimamente a esta doctrina para sostener tales pronunciamientos, y lo mismo vale probablemente para el conocimiento de conceptos morales. Esto, sin embargo, es un problema que ha de ser considerado en el contexto general de la ética estoica. De momento, otros aspectos de la «lógica» requieren nuestra atención.

---

[22] Ver además *Problems in Stoicism,* cap. 5, pp. 98-101.

Teoría gramatical y lingüística

Aunque los estoicos trataran a las impresiones como una especie de «cosas significadas», esta expresión también se aplicaba más ceñidamente al significado gramatical. ¿Qué es el lenguaje y qué puede expresar el uso del lenguaje? A estas cuestiones consagraron los estoicos considerable atención. Desgraciadamente, el testimonio conservado, tocante a sus respuestas, es muy escaso, y muchas oscuridades podrían descartarse si alguno de los libros de lingüística de Crisipo y otros estoicos hubiera sobrevivido. Mas conocemos lo bastante para ver que su obra en este campo era de gran interés e importancia. El primer gramático antiguo del cual nos ha llegado un libro, Dionisio Tracio (siglo II a. de C.), estaba fuertemente influido por los estoicos, y lo mismo es verdad de Varrón, Prisciano y muchos otros. En un sentido amplio, el lenguaje ha sido objeto de discusión filosófica desde los pre-socráticos. La suposición de Heráclito de que es uno y el mismo *logos* el que determina los esquemas de pensamiento y la estructura de la realidad, es acaso la más importante influencia en la filosofía estoica. Habremos de volver a este punto al final de la sección. Los sofistas, notablemente Protágoras y Pródico, estaban interesados en la «corrección del habla», y era natural que la interpretación de la poesía y la enseñanza de la retórica acometidas por los sofistas estimularan cierto estudio de la semántica y las formas gramaticales [23]. Platón y Aristóteles prestaron un número de evidentes contribuciones, pero sus logros en lógica y en el uso filosófico del lenguaje son incomparablemente mayores que sus atisbos sobre la estructura y la forma. En esta última materia los estoicos fueron la vanguardia. Ayudaron a sistematizar mucho de lo que antes carecía de sistema, y abrieron también caminos al análisis del lenguaje, algunos de los cuales están en uso todavía hoy.

«El estudio de la dialéctica comienza con el tema de la voz» (D.L., VII, 51). Distinguiendo entre expresiones humanas y animales, Diógenes de Babilonia (un estoico cuya obra lingüística ejerció singular influencia) definió la voz, en su sentido humano, como «un producto articulado del pensamiento» *(ibid.)*. Desde un punto de vista físico, «voz» es una «vibración del aire», y los estoicos consideraban a las palabras en su aspecto fonético como objetos materiales. Este punto es importante porque marca un contraste con el lenguaje en alguno de sus aspectos semánticos: «lo que es dicho» por un predicado o una sentencia es «incorpóreo».

La distinción entre corpóreo e incorpóreo es fundamental en la doctrina estoica. Inclúyese en una tesis metafísica: las únicas cosas de las que estrictamente se puede decir que existen son cuerpos. La única prueba de existencia de algo que los satisfacía (ver p. 152) es la capacidad de actuar y de sufrir acción. El aire y la voz cumplen esta condición, mas el sentido de una

[23] Abundantes testimonios sobre la teoría griega del lenguaje se hallan convenientemente reunidos y estudiados por R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* (Oxford, 1968).

sentencia, no. En orden a que algo significativo llegue a ser dicho, han de ser satisfechas ciertas condiciones materiales: deben proferirse palabras de determinada clase en una secuencia particular, y esto presupone la existencia de un ser racional. En tanto en cuanto él piensa, y piensa o habla en una manera articulada, algo significativo «coexiste» con su pensamiento (Sexto, *Adv. math.,* VIII, 70). Mas tal significado no posee existencia independiente. En sí misma, ni actúa ni sufre acción.

Esta noción de significado como incorpóreo, requerirá un análisis ulterior, pues sólo se ha dado un muy somero croquis de sus implicaciones metafísicas. Un esbozo preliminar habrá de bastar hasta que hayamos considerado otra dimensión, en apariencia, totalmente diferente de la teoría estoica de la fonética y de la semántica. Cuando los filósofos empezaron a meditar seriamente sobre el lenguaje, se interesaron sobre todo por la cuestión «¿Cuál es la relación entre palabras y cosas-objetos físicos?» O más estrictamente —porque carecían de palabra que correspondiera justamente a «palabra»—, formularon la cuestión en términos de «nombres»: ¿En lugar de qué están los nombres, y por qué, por ejemplo, es *anthrôpos* el nombre griego para hombre? Antes de que se formularan propiamente problemas acerca del significado de frases y sentencias, muchos pensadores probablemente adoptaran la ingenua noción realista de que el significado de un nombre fuera la cosa u objeto físico nombrado; mas no existía un consenso general acerca de cómo las cosas vienen a tener los nombres que los hombres les aplican. En el siglo v a. de C., los sofistas suscitaron importantes cuestiones acerca de los fundamentos naturales o convencionales de las instituciones sociales humanas. Este debate proyectó particular atención sobre la base de los valores morales, mas también se extendió hacia otras materias, incluido el lenguaje. El *Cratilo* de Platón introduce interlocutores en favor y en contra de la idea de que los nombres son naturales, en el sentido de representar en forma lingüística las efectivas propiedades de las cosas que designan. En el diálogo, Sócrates muestra alguna simpatía por la idea de que los componentes de ciertos nombres son los naturalmente apropiados. Mas también arguye que convención, a la par que semejanza natural entre el nombre y el portador del nombre, es un importante principio en la constitución de nombres. A diferencia de Cratilo, que trata de sostener que conocer el nombre es conocer la cosa nombrada, y que los nombres suministran la única forma válida de instrucción en la naturaleza de las cosas, Sócrates arguye que no es de los nombres, sino de las cosas mismas, de donde habrá de proceder nuestro saber (435 d-439 b).

El *Cratilo* logra numerosos avances importantes en el conocimiento del lenguaje. Uno de ellos, que fue interpretado de modo diferente por Aristóteles y los estoicos, es la distinción entre «nombres» y «cosas dichas acerca de ellos», concepto que alumbra en Platón juntamente la distinción gramatical entre el nombre y el verbo y la distinción lógica entre sujeto y predicado. Pero el legado más importante de Platón a los estoicos fue la sugestión, en torno a la cual él mismo resulta equívoco, de que ciertos nombres y sus componentes (letras y sílabas) poseen propiedades que son comunes

con las cosas que nombran. La sección más extensa del diálogo es una demostración, medio en serio medio en broma, de Sócrates, de la onomatopeya, que él respalda con abundancia de supuestas etimologías: por ejemplo, *anthrôpos* es explicado como transformación de una sentencia original significando «aquello que mira con cuidado lo que ve» (399 c). Sócrates sugiere que algunos nombres son «primarios», mientras que otros han sido compuestos de aquéllos, y que la «representación» de cosas es la función específica de los nombres primarios (433 d). Luego suscita objeciones a esta teoría, mas los estoicos la aprovecharon y la tomaron en cuenta. A diferencia de Aristóteles, que consideraba a todas las palabras como signos convencionales, los estoicos sostenían que «los sonidos primarios imitan a las cosas» *(SVF,* II, 146).

No poseemos un catálogo estoico de tales «sonidos primarios», mas resulta claro, por gramáticos posteriores, que incluían palabras para las cuales resulta, por lo menos plausible, una explicación onomatopéyica. El autor de los *Principia dialecticae,* tradicionalmente identificado con San Agustín, observa que los estoicos seleccionaron aquellas palabras «en las cuales el objeto designado armoniza con el sentido del sonido»; y como ejemplos latinos, cita *tinnitus,* «sonido discordante»; *hinnitus,* «relincho», etc. (cap. 6, *Patres latini,* XXXII, 1412). El análisis se extiende a letras y sílabas singulares, y pueden ser éstas, mejor que las palabras compuestas por ellas, lo que los estoicos trataban como «sonidos primarios» *(cf. SVF,* II, 148). «Ciertas sílabas», escribe Varrón (fr. 113 G), «son ásperas; otras, suaves...; en las ásperas se incluyen *trux, crux, trans;* en las suaves, *lana, luna» (crux* significa «cruz», como en crucifixión; *lana* significa lana). Esta interpretación del lenguaje estrictamente onomatopéyica sólo se consideraba aplicable a los «sonidos primarios» o palabras. En la terminología de los *Principia dialecticae,* éste es el principio de la *similitudo,* «semejanza». Otros principios en la formación de palabras son también afirmados en ese opúsculo: *contrarium,* «oposición», explica la palabra *bellum,* «guerra», por oposición a *bellus,* «bello»; *lucus,* «gruta», se deriva de *lux,* «luz», por igual camino. La fuente de esas etimologías es estoica, y probablemente Diógenes de Babilonia fue quien primero introdujo los principios aplicados por los gramáticos. Por imaginarios y fantásticos que sean muchos de ellos, merecen que se los tome en cuenta por varias razones. En particular, algunos de los principios etimológicos señalados en los *Principia dialecticae* se corresponden con las teorías estoicas sobre la formación conceptual, que ya hemos descrito (p. 126). Y esto no es una casualidad. Si las palabras y aquello que significan guardan una natural relación entre sí, es razonable suponer que exista cierta correspondencia entre las vías seguidas en la formación de palabras y la formación de conceptos.

La atención que prestaron los estoicos a la etimología prueba que la tenían como clave para comprender no sólo *cosas,* sino también palabras. Un ejemplo curioso de ello es la explicación que da Crisipo del pronombre de primera persona singular *egô.* Al proferir la primera sílaba de esta palabra, el labio inferior y el mentón apuntan hacia el pecho; Crisipo, que sostenía

que el corazón, y no el cerebro, es el centro de la conciencia, utilizaba esta «etimología» de *egô* como argumento en apoyo de esta doctrina psicológica (*SVF*, II, 884). Tales etimologías fueron tratadas con poco respeto por algunos críticos antiguos, no sin causa, mas al sonreír ante ellas, debemos recordar que los principios correctos de la morfología sólo han sido descubiertos recientemente; y la etimología de muchas palabras es todavía oscura. Esos críticos antiguos de la etimología estoica estaban en su derecho al atacar muchos de sus esfuerzos, mas no tenían nada positivo que ofrecer en cambio.

Es posible que Zenón y Cleantes intentaran defender la relación natural entre el lenguaje y las cosas de modo más rígido y con menos autocrítica que sus sucesores. La máxima general de Zenón era que una pala había de llamarse una pala, punto de vista que se acomoda con quien sostiene que tal es la palabra que resulta naturalmente apropiado usar (*SVF*, I, 77). Crisipo, sin embargo, al igual que Platón, advierte que el lenguaje ha cambiado en el curso del tiempo, y que no cabe una relación unívoca entre una palabra y su significado. «Toda palabra», arguye, «es naturalmente ambigua, dado que la misma palabra puede ser tomada en dos o más sentidos» (*SVF*, II, 152). También llama la atención sobre la «anomalía», el hecho de que dos palabras desemejantes puedan usarse con el mismo sentido, y que palabras similares puedan ser usadas con sentidos diferentes (*SVF*, II, 151). De estas observaciones se sigue que no podamos determinar lo que está diciendo uno por mero análisis de los elementos lingüísticos de sus manifestaciones. Y por el testimonio de un fragmento de papiro, Crisipo parece haber establecido una distinción entre el pensamiento de uno o aquello que quiere decir, por una parte, y el aserto que un oyente pueda atribuirle (*SVF*, II, 289 a, p. 107, col. X).

En un estudio reciente, «Gramática y Metafísica en la Estoa», A. C. Lloyd sugiere que «existe un conflicto latente y no reconocido entre la teoría estoica del significado y la teoría estoica de la etimología» [24]. El conflicto a que se refiere es la aparente disparidad entre el significado como «incorpóreo» y la teoría de que los elementos del lenguaje son naturalmente similares a cosas en el mundo. Yo también pienso que existe un conflicto y, por cierto, alguna confusión, mas esto quizá pueda ser explicado por dos razones: primera, ciertas innovaciones de Crisipo que fueron injertadas en teorías estoicas anteriores; en segundo lugar, un análisis metafísico de los objetos y sus propiedades, al que el lenguaje debía conformarse.

El concepto fundamental en teoría semántica estoica es algo que ellos llamaban *lekton*. Este término puede ser traducido por «lo que es dicho» o «lo que puede ser dicho», y «significado», «hecho», «enunciado» o «estado de cosas» son interpretaciones nuestras adecuadas a muchos de sus usos en griego. Prefiero dejarlo aquí transcrito. Distínguense dos clases de *lekton*: «deficientes», que son ejemplificados por el significado de verbos carentes de sujeto, verbigracia, «escribe» o «ama», y enunciados «completos» expre-

---

[24] *Problems in Stoicism*, cap. 4.

sados por una sentencia como «Catón está paseando» (D.L., VII, 63). *Lekta* de la última especie, y sólo ellos, son verdaderos o falsos. El *lekton* completo está compuesto de un predicado, digamos, «está paseando» y algo llamado *ptôsis* (D.L., VII, 64). Este término posterior se traduce a menudo por «sujeto», pero su significado literal es «caso gramatical», nominativo, acusativo, etc.

Ahora bien, forma gramatical y sintaxis son, ciertamente, constituyentes necesarios de una expresión significativa, mas no son tradicionalmente considerados como parte de lo que significamos. Los estoicos postulaban una relación muy estrecha, que hasta podía parecer de identidad, entre el significado y la forma gramatical. Mas hemos de recordar su distinción entre lo corpóreo y lo incorpóreo. Como disposición de letras y sílabas, la forma gramatical es una propiedad material, una propiedad de la expresión. «Lo que es dicho» por una sentencia es un *lekton,* algo incorpóreo que requiere para su expresión palabras que se flexionan y son dispuestas en una manera determinada.

Las palabras que poseen *ptôsis* son nombres (y adjetivos), y de ellos no se dice que signifiquen «*lekta* deficientes». Puede decirse de ellos que significan una *ptôsis,* un caso gramatical, o también «cualidades comunes o particulares», según sean nombres comunes o nombres propios [25]. Las cualidades en la teoría estoica son corpóreas, distribuciones o disposiciones de materia. Pero los *lekta,* como hemos visto, son incorpóreos. Esta confusa explicación puede ser aclarada con la ayuda de un texto de Séneca:

> «Existen naturalezas materiales, tales como este hombre, este caballo; que están acompañadas por movimientos de pensamiento, que hacen enunciados acerca de ellos. Tales movimientos poseen algo peculiar y separado de los objetos materiales. Por ejemplo, veo a Catón paseando: el sentido me lo revela, la mente lo cree. Lo que veo es un objeto material, al cual dirijo los ojos y la mente. Entonces digo: 'Catón pasea.' No es un objeto material de lo que ahora hablo, sino determinado enunciado acerca de un objeto material... Así, cuando decimos 'sabiduría' entendemos por ello algo material; pero si decimos 'él es sabio' hablamos de un objeto material. Hay una gran diferencia en que te *refieras* a la persona directamente o *hables acerca* de ella» (*ep.* 11713).

Según entiendo este pasaje, Séneca dice que el significado del término aislado «sabiduría» *es* un objeto material (la naturaleza corpórea de propiedades mentales y morales es estoicismo ortodoxo). Y esto encaja con la idea de que los nombres signifiquen cualidades. Los *lekta* sólo entran en juego en el discurso real, cuando decimos algo con la intención de aplicar cierto predicado al sujeto de la sentencia. Con el *lekton* completo o enunciado

[25] Cf. *Sexto, Adv. math.,* XI, 29; D.L., VII, 58, y mi estudio en pp. 104 ss. de *Problems in Stoicism.*

«Catón está paseando» no sólo indicamos cierto objeto, estamos diciendo algo acerca de él. En el mundo real no existen dos cosas, Catón y Catón pasea. El significado de la palabra «Catón» es un hombre individual. Mas en la sentencia «Catón está paseando» abstraemos del hombre real algo que no tiene existencia independiente (su estar paseando), y nos referimos a ello utilizando un término que indica (Catón) y un término que «dice algo» (está paseando). No resulta enteramente claro por qué el *lekton* en su conjunto sea incorpóreo, dado que contiene y debe contener un término designativo. Pero es posible conjeturar que los estoicos pensaban en los nombres como cumpliendo diversas funciones, dependiendo de si se usaban como meros nombres o como medios para significar el sujeto de una sentencia. En el último caso, nombre y verbo se combinan para formar una sentencia, cuyo sentido no es una cosa, sino una abstración —no el hombre Catón con un algo más, sino el enunciado «Catón está paseando».

Fue probablemente el firme supuesto de los estoicos de que sólo pueden existir cuerpos, lo que les llevó a distinguir entre el mero indicar algo y el proponer enunciados. Los enunciados no pueden ser pensados como poseyendo existencia corpórea, en cambio, de hecho, muchos de los portadores de nombres son cuerpos. La noción metafísica de que todas las propiedades han de ser disposiciones de la materia y así ligadas a algún cuerpo, halla su paralelo lingüístico en la doctrina de que las descripciones no poseen *status* en sí mismas: han de ser predicadas de un sujeto de hecho existente, si van a decir algo verdadero o falso sobre el mundo. Muchas de las etimologías estoicas que nos han llegado lo son de nombres, y es posible que los «sonidos primarios» fueran considerados como siendo sólo nombres o componentes de nombres. Como significando entes efectivos, los nombres podían ser considerados como naturalmente representativos, de una manera que los estoicos no podían sostener tan fácilmente tratándose de verbos y otras partes de la oración. Mas esto es mera especulación. El punto fundamental es su reconocimiento de que el significado de una sentencia es lo que suele decir: que esto es algo que no cabe reducirlo a un estado de cosas físico o psicológico, aunque dependa de uno y otro. Como veremos en la próxima sección, la lógica formal estoica, que es un sistema de relaciones entre enunciados, requiere *lekta* como su tema propio.

Uno de los rasgos más interesantes de la teoría semántica estoica es el hecho de que permite deducir una distinción entre sentido y referencia [26]. Esta distinción, que fue primero formulada en sentido técnico por el lógico alemán Gottlob Frege, ha sido muy fructífera y resulta óptimamente ilustrada con un ejemplo usado por él. En el enunciado «la estrella de la mañana es idéntica a la estrella de la tarde» estamos describiendo la misma cosa con las palabras «estrella de la tarde» y «estrella de la mañana» —un determinado cuerpo celeste. Mas el enunciado es claramente diferente de «la estrella de la mañana es idéntica a la estrella de la mañana». Frege ex-

[26] Mates fue el primer erudito que aclaró esto en su *Stoic Logic;* G. Watson tiene también observaciones notables sobre la teoría estoica del significado, *The Stoic Theory of Knowledge.*

plicaba esta diferencia diciendo que «estrella de la mañana» y «estrella de la tarde» son nombres adecuados que tienen igual referencia, pero diferentes sentidos. Una cantidad de doctrinas estoicas nos exigen que hagamos una distinción similar. Es uno de sus axiomas que «bien» y «útil» pueden ser afirmados sólo de la virtud y de la acción virtuosa (D.L., VII, 94, 102). «El bien» y «lo útil» tienen una misma referencia, mas la sentencia «el bien es lo útil» expresa un sentido *(lekton)* diferente de «el bien es el bien». Los estoicos usaban la primera sentencia, no para expresar una tautología, sino para afirmar que cualquier cosa que sea designada como «buena» es también designada como «útil» y viceversa. Esta afirmación resultó polémica, no a causa de su sentido, sino a causa de su referencia a la virtud. Porque, sin duda, resulta cuestionable decir que sólo la virtud es útil. Mas volviendo a Frege, debemos guardarnos de asimilar su teoría del significado a la de los estoicos. Los estoicos no poseen un término que corresponda claramente con el uso que hace Frege de *Bedeutung,* «significado». Ocupan su lugar en el etoicismo «cuerpos» (la cosa referida) o el «sujeto gramatical» *(ptôsis).*

Los estoicos hicieron numerosas observaciones gramaticales agudas e influyentes. En los tiempos de Crisipo se habían distinguido cuatro «partes de la oración»: nombres —nombres comunes y nombres propios recibieron diferentes términos—, verbos, «conjunciones», que incluían preposiciones, y el «artículo», que incluía pronombres y adjetivos demostrativos [27]. Los adjetivos eran clasificados como nombres y, más tarde, los adverbios fueron reconocidos como una «quinta» parte de la oración. Dos de los mayores logros gramaticales de los estoicos estaban en el terreno de los accidentes. Reconocían y nombraron las cinco inflexiones de los nombres y adjetivos griegos, y los términos que usaron (nominativo, acusativo, etc.) se han hecho canónicos. Igualmente es digno de nota su análisis de los tiempos verbales. Aquí también fijaron los términos que usamos (presente, perfecto, etc.), analizando los verbos como medios para significar diferentes relaciones temporales. Fue doctrina estoica que «sólo el presente es real», mas del presente se dice que consta de pasado y futuro *(SVF,* II, 509, 517). Este es un modo de decir que el tiempo es continuo y sólo puede descomponerse en diferentes relaciones por medio del lenguaje. El tiempo, como los *lekta,* no tiene existencia independiente, sino que más bien es algo de que hacen uso los seres racionales para explicar los movimientos de los cuerpos.

Antes de que pasemos a la lógica formal, puede ser de utilidad una valoración general de la teoría lingüística estoica. Igual que sus predecesores, los estoicos carecieron de una clara distinción entre gramática y semántica o lógica formal (el término *logos* sirve a la par para sentencia y enunciado). Pero sentaron admirables cimientos para la futura investigación. Dada la premisa de que el lenguaje se relaciona naturalmente con la realidad objetiva, era congruente por su parte el buscar conexiones entre los fenómenos lingüísticos y los rasgos de la naturaleza. Si esto extravió a los estoicos en

[27] El testimonio se encuentra en R. Schmidt, *Stoicorum Grammatica* (Halle, 1839, reimpreso en Amsterdam, 1967).

etimologías y les impidió tratar la sintaxis como algo que deba estudiarse por derecho propio, habremos de poner en su haber una sutil teoría del significado y la notación correcta y sistemática de numerosos puntos fundamentales de la gramática. Los estoicos se distinguieron por la sistematicidad. Y esto es, al par que su fuerza, su flaqueza. En este breve repaso ya hemos aludido a pormenores que pertenecen a la «filosofía natural», más bien que a la «lógica», y será necesario considerar en ulteriores secciones el método de definición y las así llamadas categorías estoicas. Resulta más fácil, desde nuestro punto de vista, tratar éstas como tópicos metafísicos, mas sus implicaciones lingüísticas aparecerán pronto (ver p. 161).

Enunciados, métodos de inferencia y argumentos

Llegamos ahora al tópico más complejo y polémico que trataron los estoicos en su ciencia del «discurso racional». El término «lógica» tiene en el estoicismo una referencia más amplia que en el lenguaje moderno. Mas los estoicos indudablemente trataron ciertos aspectos de la lógica en un notorio sentido moderno. Las secciones números 65-82 del resumen de Diógenes Laercio tratan de cuatro temas principales: diferentes clases de enunciados; reglas para deducir un enunciado de otro; verdad, posibilidad y necesidad aplicadas a enunciados; y, finalmente, métodos de argumentación. La presentación de esas materias es altamente sistemática, y los estoicos estaban claramente convencidos —a diferencia de sus intérpretes decimonónicos— de que rigor verbal y consistencia formal son propiedades esenciales de la lógica. Benson Mates ha denunciado los errores que pueden surgir cuando el formalismo estoico no se reproduce en la traducción, y su *Stoic Logic*, que toma cuenta de la moderna teoría lógica, es una contribución valiosa al estudio de la filosofía antigua. Mas, en tanto que buena parte de su obra hace autoridad, algunos estudiosos recientemente han argüido que la lógica moderna puede no ser la mejor clave para entender esta o cualquiera teoría lógica antigua [28]. El debate continúa, y el punto más importante que conviene tener presente es la ramificación de la lógica estoica en epistemología, lingüística, metafísica e incluso ética. Esto no socava las semejanzas formales con teorías modernas, que Mates y otros han advertido; mas afecta a la interpretación de ciertos detalles y a todo replanteo general de las empresas lógicas de los estoicos.

La lógica formal tiene su punto de partida, según el estoicismo, en el *lekton,* «la descripción significativa». En su forma plena, el *lekton* tiene un sujeto y un predicado como sus componentes, y los estoicos reconocían nueve tipos de asertos que cumplen esa condición. Esos incluyen preguntas, órdenes, plegarias y juramentos, pero el más importante de todos es el *axiôma*

[28] W. H. Hay, «Stoic Use of Logic», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 51 (1969), 145-157, y Charles H. Kahn, «Stoic Logic and Stoic Logos», *ibid.,* 158-172. Nuestro «Language and Thought in Stoicism» (*Problems in Stoicism,* cap. 5) es un nuevo ensayo de desarrollar alguna de las implicaciones generales de la lógica estoica.

o «enunciado». Un *axiôma* (frecuentemente traducido por «proposición») es el *lekton* al que se puede y debe aplicar los predicados de verdadero o falso (D.L., VII, 65). El nombre *axiôma* se forma de un verbo que literalmente significa «pretender [reclamar] algo». La fuerza de la etimología se mantiene en esta sentencia estoica: «Uno que dice 'es de día' parece reclamar el hecho de que es de día» (D.L., *ibid.)*. Tales pretensiones son validadas de acuerdo con su correspondencia con efectivos estados de cosas.

El enunciado «es de día» era clasificado por los estoicos como «simple». Los enunciados «simples» comprenden tres clases positivas: primera, «determinados» —«este hombre está paseando»—; segunda, «categóricos» (o «intermedios») —«Sócrates (o un «hombre») está paseando»—; tercera, «indeterminados» —«alguien está paseando»— (D.L., VII, 70). El valor de esta distinción es metafísico y epistemológico, más bien que lógico. En los enunciados del primer tipo el sujeto va indicado por un adjetivo demostrativo, un término que sirve para «señalar», o más bien, dado que los términos no pueden en rigor apuntar, «éste» es el equivalente lingüístico del gesto de señalar. Para comprender aquí a los estoicos necesitamos recordar que las «impresiones» registradas por los sentidos son anteriores a los enunciados que se hagan de ellas. La existencia o realidad de las cosas no queda establecida por la lógica, sino por el criterio empírico de la «impresión cognoscitiva». «El enunciado simple determinado es verdad cuando el predicado, por ejemplo, estar paseando, pertenece a la cosa que cae bajo el demostrativo» (Sexto, *Adv. math.,* VIII, 100). La «cosa que cae bajo el demostrativo» es un objeto físico en una cierta disposición, esto es, moviendo una pierna después de la otra, y así paseando. Esto es lo que revela una «impresión cognoscitiva» —cuerpos en diferentes disposiciones. El *status* especial del enunciado determinado parece deberse al hecho de que hace referencia ostensible a una cosa efectiva. Es como si dijéramos en castellano «éste, aquí». Otras maneras de indicar el sujeto implican grados crecientes de indeterminación *(SVF,* II, 204-5). De aquí que la verdad de los enunciados categóricos e indefinidos dependa de la verdad de un enunciado definido correspondiente.

Un enunciado afirmativo verdadero requiere en el estoicismo la existencia de aquello que describe: «es de día es verdad», si es de día (D.L., VII, 75). Vemos una curiosa implicación de esto en el tratamiento por los estoicos de los enunciados introducidos con un término universal, tal como «hombre». Sosteniendo, como lo hacían, que todas las cosas existentes eran particulares, los estoicos redujeron los universales a pensamientos o conceptos; negaron que existiera cosa alguna en el mundo correspondiente al término general hombre. ¿Qué iban a decir, pues, acerca de la verdad o falsedad de un enunciado «el hombre es un animal bípedo racional»? Para los estoicos esto no es aparentemente un «enunciado» en sentido riguroso; es una expresión significativa, pero el testimonio sugiere que no es ni verdadera ni falsa. La referencia de ese aserto va dirigida al contenido del pensamiento de alguien y no a una cosa exterior existente. En orden a emitir enunciados generales que no fueran a entrar en conflicto con su metafísica,

los estoicos rehicieron sentencias de la forma «el hombre es...» como condicionales, «si algo es un hombre, entonces es...» (Sexto, *Adv. math.*, XI, 8). Un tal antecedente «indefinido» tiene alguna cosa individual existente hipostasiada como su sujeto, y los estoicos afirmaban: «si el predicado 'es un hombre' es, en efecto, actualizado por algo, podemos entonces decir de este 'algo' que es un animal 'bípedo racional'».

El tema de las condicionales nos lleva a una clasificación lógica ulterior: los enunciados compuestos, de los que los estoicos reconocían siete tipos. Una cita del resumen de Diógenes (VII, 71 y ss.) nos dará una idea de la manera en que era expuesta la lógica en los manuales estoicos:

> «De los enunciados no simples, el 'condicional' ... se construye por medio de la conjunción condicional 'si'. Tal conexión declara que la segunda parte sigue a la primera, por ejemplo, 'si es de día, hay luz'. Ilativo es aquel enunciado ... construido por medio de la conjunción 'dado que' ... por ejemplo, 'si es de día, hay luz'. La conjunción declara que la segunda parte es consecuencia de la primera, y que la primera es verdadera... Disyuntivo es un enunciado que se desdobla por medio de la conjunción disyuntiva, por ejemplo, 'o es de día o es de noche'. Declara esta conjunción que uno de los enunciados es falso.»

Esta cita mutilada muestra bastante claramente que los estoicos estaban interesados por la *forma lógica* de ciertos enunciados. La lógica moderna ha desarrollado un sistema conocido como «funciones de verdad», del que se dice a menudo que fue anticipado por los estoicos. Muy sumariamente, el sistema de funciones de verdad es un modo de representar las condiciones de verdad que rigen a los enunciados de una forma lógica particular. La forma lógica de tales enunciados se expresa por una combinación de «variables» y «constantes». Las variables, generalmente simbolizadas por letras, valen por un enunciado y otros símbolo se utilizan para las constantes *no, y, o,* etc. El valor del sistema descansa en su generalidad. P. F. Strawson escribe: «Todo enunciado de la forma «*p* v *q*» («*p* o *q*»), es verdadero si, y sólo si, al menos uno de los enunciados que lo constituyen es verdadero, y falso si, y solamente si, ambos sus enunciados componentes son falsos» [29]. Esta expresión de una regla lógica en el sistema de funciones de verdad, comporta un cierto parecido con la definición dada por los estoicos de un enunciado disyuntivo. Mas algunas de sus definiciones no son funciones de verdad, e introducen lo que podemos llamar nociones extralógicas [30].

Existen semejanzas entre la exposición por los estoicos del razonamiento formal y la lógica silogística de Aristóteles, mas las diferencias entre los dos sistemas son de mayor peso [31]. Como Aristóteles, los estoicos consa-

---

[29] *Introduction to Logical Theory* (Londres, 1952), p. 67.

[30] Ver W. y M. Kneale, *Development of Logic*, p. 148.

[31] Para las antiguas disputas entre los estoicos y los peripatéticos acerca de sus sistemas lógicos, ver Ian Mueller, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969).

graron gran atención a los esquemas de razonamiento en que, de la conjunción de dos proposiciones que se sientan como premisas, puede ser inferida como conclusión una tercera proposición. Mas la lógica de Aristóteles es un sistema que establece relaciones entre los términos que forman el sujeto y el predicado de las premisas, y la conclusión: por ejemplo, «si todos los hombres son mortales (premisa mayor) y Sócrates es un hombre (premisa menor), entonces Sócrates es mortal (conclusión)». En este razonamiento «es mortal» es deducido como predicado que se aplica a Sócrates a través del «término medio» hombre. Aristóteles utiliza letras para simbolizar las variables en cada modo del silogismo, pero las letras representan términos. La lógica estoica es un sistema para establecer relaciones entre las proposiciones expresadas por las sentencias que forman las premisas y la conclusión. Las variables de la lógica estoica, que están representadas por números y no por letras, han de ser sustituidas por sentencias completas, y no por términos. Un ejemplo: «Si es de día, hace claro; es de día; luego hace claro». Este esquema de argumento era expresado en la forma: «Si lo primero, entonces lo segundo; mas lo primero, entonces se sigue lo segundo» (p. ej., Sexto, *Adv. math.*, VIII, 227). Aristóteles expresaba los principios del silogismo con sentencias condicionales, «si todos los hombres son mortales...», pero la forma de razonamiento en el silogismo aristotélico no es hipotético. Podemos descartar el «si» sin alterar la validez del silogismo formal, y Aristóteles distinguía específicamente el razonamiento silogístico del «argumento hipotético», en el cual se establece una proposición *q*, sobre la hipótesis de que *q* es verdad si *p* (*Pr. an.*, I, 44). El sucesor de Aristóteles, Teofrasto, pudo haber ya anticipado algo de la formalización de esquemas de inferencias para hipotéticos hecha por los estoicos, mas, en todo caso, lo que hiciera, estaría basado en la lógica Aristotélica de términos. Sólo algunas formas de argumentación estoica emplean premisas condicionales, mas todo argumento estoico es válido si aquella proposición condicional que tiene como antecedente las premisas del argumento, y la conclusión del argumento como su consecuencia, es verdadera; donde verdadera es explicada así: «nunca tiene antecedente verdadero y consecuencia falsa» (Sexto, *Adv. math.*, VII, 415 y ss.).

El rasgo más interesante de la teoría estoica del razonamiento es la afirmación de que todos los argumentos pueden ser reducidos a cinco esquemas básicos. Estos esquemas son «no demostrados» o «indemostrables», lo cual se interpretaba en el sentido de que su validez es «evidente de por sí» (Sexto, *Adv., math.*, VIII, 223). Ellos son (utilizando letras mejor que numerales, para simbolizar las proposiciones):

1. Si *p*, entonces *q*; *p*; ∴ *q*.
2. Si *p*, entonces *q*; no-*q*; ∴ no-*p*.
3. No (a la vez, *p* y *q*); *p*; ∴ no-*q*.
4. O *p* o *q*; *p*; ∴ no-*q*.
5. O *p* o *q*; no-*q*; ∴ *p*.

Se ve por los títulos de las obras de lógica de Crisipo que ensayó un gran número de teoremas para el análisis de los argumentos complejos, sobre la base de esos cinco esquemas de razonamiento [32]. Desgraciadamente, pocos testimonios de tales teoremas han sobrevivido. Antiguos críticos de los estoicos los censuraban por su jugar con formas lógicas y su riguroso análisis. Mas son éstas las cualidades que han ganado para los estoicos la admiración de los lógicos modernos.

Mas los estoicos no eran lógicos modernos y, este hecho, combinado con un reconocimiento del estado muy deficiente de nuestro testimonio, resulta importante. Una serie de estudios han llamado la atención recientemente sobre dificultades en la lógica estoica, cuando ésta es considerada únicamente como lógica. Un problema, en particular, se refiere a los criterios para obtener una verdadera proposición condicional. Se ha argumentado, probablemente con razón, que Crisipo no distinguió tajantemente (o de ninguna manera) entre compatibilidad lógica y empírica del antecedente y consecuente [33]. Carnéades también, como hemos visto (p. 107), tuvo ocasión de criticar a Crísipo por asimilar relaciones lógicas y causales. Mas Crisipo, sin duda, habría replicado a Carnéades como sigue: en un universo gobernado por el *logos,* las conexiones causales son, en un sentido, conexiones lógicas y viceversa. Es el *logos* universal quien actúa, tanto en la conexión entre causa y efecto, como entre las premisas y las conclusiones. Los estoicos se interesaban ciertamente por los problemas lógicos y son justamente admirados por sus logros. Mas un estoico no habría prestado atención a la lógica pura como única justificante de sus estudios lógicos. La lógica es parte de la naturaleza, y por ello el estoico se siente incitado a practicar la lógica. Los mismos estoicos probablemente consideraban la auto-evidencia de sus no demostrados esquemas de razonamiento como algo «natural», mas bien que lógico en sentido moderno. La relación entre causa y efecto es *necesaria* en el estoicismo (está sancionada por el *logos* universal) y no hay testimonio de que otro género de necesidad esté implicado en la lógica estoica [34]. Podemos especular sobre si los esquemas de razonamiento son leyes naturales aplicadas a la explicación de relaciones entre enunciados.

Si estos pensamientos son correctos, afectan sustancialmente a la interpretación de la lógica estoica. El universo estoico es un mundo determinado por una ley, por un *logos* inmanente. Es éste un concepto fundamental en el estoicismo, y que incluye los tres aspectos de su filosofía. Después de todo, ellos son sólo aspectos, vías de presentación de algo que, en última

[32] Ver Mates, *Stoic Logic,* pp. 77-85; Kneale, *op. cit.,* pp. 164-76.

[33] Josiah B. Gould, «Chrysippus: on the Criteria for the Truth of a Conditional Proposition», *Phronesis,* XII (1967), 156-61.

[34] Pueden citarse dos textos entre otros muchos para ilustrar este punto: *Estobeo* (SVF, II, 913) observa que «verdad», «causa», «naturaleza», «necesidad» y *logos,* todo se refiere a diferentes aspectos de la misma «sustancia» (*i.e.,* el universo). Marco Aurelio escribe de «un Dios, una sustancia, una ley, un *logos* común (o universal) y una verdad» (VII, 9), calificando la verdad como primera causa de todo lo que es verdadero (IX, 2).

instancia, es una unidad —la naturaleza, el universo o Dios. Esos diferentes aspectos pueden ser diferenciados en el lenguaje, se puede abstraerlos de su coexistencia en la realidad, y esa necesidad de distinguir la cosa (esto es, el mundo), de lo que decimos de él, es lo que llevó a los estoicos a vislumbrar la distinción entre sentido y referencia. Mas según entendemos el testimonio, ningún enunciado puede ser verdadero, a menos que represente exactamente cierto estado real de las cosas. Lo «verdadero» es la contrapartida proposicional de lo real. Los fundamentos de la lógica se encuentran ampliamente incorporados para los estoicos en el universo. No son meramente un sistema, algo construido por la mente humana. El razonamiento deductivo es posible gracias al modo de ser de las cosas. La conexión natural entre causa y efecto está representada a nivel de pensamiento y lenguaje por el «concepto de conexión» del hombre. El universo es una estructura racional de constituyentes materiales. En los sucesos naturales y en la lógica, la consecuencia deriva del antecedente si, y sólo si, la conexión entre ellos es «verdadera». La «verdad» de todas las conexiones es obra de la Naturaleza, de Dios o del *logos* cósmico.

Los estoicos y Heráclito

Los estoicos, como ellos mismos reconocían, tomaban muchas ideas de Heráclito. Examinando algunos de estos préstamos, será posible atar algunos de los cabos sueltos que se examinan en este capítulo, e introducir el tema del siguiente.

He aquí tres fragmentos de Heráclito que contienen la palabra *logos:*

> «Escuchando no a mí, sino al *logos,* es sabio reconocer *(homologein)* que todo es uno» (fr. 50, Diels-Kranz).

> «... Aunque todas las cosas suceden según este *logos,* los hombres parecen gentes sin trato con él, aun cuando experimenten los dichos y obras que he adelantado, distinguiendo cada cosa según su naturaleza y declarando cómo es» (fr. 1).

> «... Aunque el *logos* sea común, la multitud vive como si poseyera un entendimiento particular» (fr. 2).

Resulta claro de estos pasajes que el *logos* es algo capaz de ser escuchado, que sirve para explicar las cosas, que es común a todos, etc.

Otro concepto fundamental de Heráclito es la Armonía. El parece haber contemplado el mundo como una colección de cosas unificadas y reguladas por el *logos,* común a todas ellas. Y esta noción es de gran importancia en el estoicismo. Para Heráclito, el *logos* es lo que hace del mundo una ordenada estructura, un *cosmos.* Mas los filósofos milesios ya habían supuesto algo semejante al intentar explicar todas las cosas en términos de trans-

formaciones de algún principio material. Los griegos no tuvieron que hablar de un *logos* moderador a fin de expresar la noción de orden en la naturaleza. Aunque Heráclito ciertamente sostuviera que el mundo era una estructura ordenada, pensaba en mucho más que esto cuando hablaba de que todas las cosas acontecían de conformidad con el *logos*. En nuestra opinión, sugería con esto que existe una relación fundamental entre los sucesos cósmicos y el pensamiento o discurso humanos; que si los hombres querían verlo, tenían, en su capacidad de pensar y de hablar, algo que los relaciona con el mundo y que puede proporcionarles indicios acerca de la verdadera naturaleza de las cosas.

El mismo estilo de Heráclito refleja las antítesis y relaciones que él sostenía como características del mundo mismo. Acaso el mejor ejemplo de esto sea el fragmento 48: «El nombre del arco *(bios)* es vida *(bios)*, pero su obra es muerte». Para Heráclito la ambigüedad de la palabra *bios* simboliza una ambigüedad en la propia naturaleza: el arco con cuerdas o lira, constituye una unidad o armonía, mas es una unidad producida por tensión entre la cuerda y la armadura. Exactamente como el lenguaje puede ser enigmático, ambiguo, paradójico, así coexisten los opuestos en el mundo, la unidad es producto de la diversidad, la armonía consecuencia de la lucha. No sugerimos que Heráclito llegara a estas teorías acerca del mundo meditando sobre la lengua griega. Pero *logos-legein,* en el sentido de «discurso significativo», ha de ser relevante para su postulado de que el *logos* modera todas las cosas. Sostenía que el mundo es unidad de los contrarios, armonía de fuerzas contrarias que pueden ser significadas en enunciados como: «Dios es día noche, invierno verano, guerra paz» (fr. 67); «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo» (fr. 60). Con esas conjunciones de predicados contrarios pretendía Heráclito ejemplificar las conexiones en la naturaleza, que el lenguaje cotidiano ha oscurecido.

Los estoicos no hicieron mucho uso de la noción de Heráclito de unidad en la oposición, aunque hallemos algunos rastros de ella. Mas tomaron de él aquel concepto de un *logos* que todo lo gobierna, y del que participan todos los hombres. El fuego, símbolo o vehículo del *logos* en Heráclito, fue también adoptado por Zenón como base de la física estoica. Los estoicos desarrollaron sobre todo sistemáticamente las implicaciones lingüísticas y lógicas de un universo gobernado por el *logos*. Sería fantasía tratar de hallar una influencia específica de Heráclito en todo esto. Mas la noción estoica del vivir *homologoumenôs,* en conformidad con el *logos,* que subraya la relación que había de existir entre el hombre y el mundo, es heraclítea en su concepción.

El supuesto de que el universo sea una estructura ordenada, es característica de la filosofía griega. Y en Platón y Aristóteles, como en el estoicismo, la noción de orden se combina con la noción de fin o propósito. Mas ni Platón ni Aristóteles coinciden con los estoicos en que este orden sea un orden de causa y efecto perfectamente representado, tanto en los fenómenos terrestres como en el movimiento de los cuerpos celestes. No hay nada en el estoicismo que corresponda a las Formas de Platón, ni tampoco

a la distinción aristotélica entre esferas celestes y sublunares. El estoicismo no establece los grados de realidad platónicos ni la distinción aristotélica entre necesidad y contingencia. Los objetos de la percepción en el estoicismo son todos ejemplos perfectos de «aquello que existe», es decir, de cuerpos; y ellos existen necesariamente, dados los nexos causales que determinan todas las cosas.

Parte de la diferencia entre la metodología platónica o aristotélica y el estoicismo es debida al concepto estoico del *logos*. La unificación, bajo un único concepto, de la causa de los sucesos y el instrumento del pensamiento y del discurso, llevó a los estoicos a abandonar ciertos modos de análisis filosófico que, desde su punto de vista, no tenían nada real que correspondiera con ellos. El lenguaje y el pensamiento, al ser naturales, habían de emparejarse con los fenómenos naturales. Los universales, al no tener existencia objetiva, no pueden ser objeto de estudio filosófico. Como conceptos, nos proporcionan una vía conveniente para clasificar cosas, mas no determinan la estructura de la realidad. La Naturaleza nos revela objetos particulares, no universales. El valor del lenguaje para el filósofo es su capacidad para describir el mundo. En un mundo gobernado por el *logos*, lo que se necesita es conectar, hallar la descripción correcta, la descripción que se ciñe al fragmento apropiado de la Naturaleza.

IV. *La filosofía natural estoica*

> La Naturaleza es un fuego artístico en camino de crear. (*D.L.*, VII, 156).
>
> Ninguna cosa particular, aun la más mínima, viene a existir sino de conformidad con la naturaleza universal y su razón (*logos*) (Plutarco, *Stoic. rep.* 1050b, citando a Crisipo).
>
> «...La Naturaleza del mundo posee toda clase de movimientos, impulsos y deseos voluntarios... y aquellas acciones suyas que les siguen concuerdan con ellos como las nuestras, que son movidas por nuestros entendimientos y nuestros sentidos» (Cic., *N.D.*, II, 58).

La filosofía natural estoica es tema muy amplio, que puede ser abordado desde varios ángulos diferentes. Uno de ellos, desde el que habré de considerarla en este libro, es primariamente conceptual. El trasfondo histórico de la física estoica y el puesto del estoicismo en la historia de la ciencia son tópicos que, merecidamente, han suscitado interés en los últimos años [35]. Mas, para el propósito de este libro, son menos importantes que la cuestión: ¿Cuál es la estructura conceptual en cuyos términos trataron los estoicos de comprender el mundo? Buscando respuesta a esta pregunta, haremos mención de un número de consideraciones históricas, y un fenómeno particular —el hombre— ha de ser estudiado al final. Mas, buscando obtener

[35] Ver especialmente S. Sambursky, *Physics of the Stoics* (Londres, 1959).

un retrato abarcador, muchos detalles de cosmología, metereología y teología estoicas y otros temas habrán de ser pasados por alto.

Logos es el concepto que hasta ahora mayor atención nuestra ha recibido, mas la balanza debe ahora equilibrarse en favor de *physis,* «naturaleza» (latín, *natura*). Primero, algunos ejemplos del uso del término en el estoicismo: 1) el poder o principio que plasma y crea todas las cosas *(SVF,* II, 937); 2) el poder o principio que unifica y presta coherencia al mundo *(SVF,* II, 549, 1211); 3) aliento ígneo (o fuego artístico), auto-móvil y generador *(SVF,* II, 113 y ss.); 4) necesidad y destino *(SVF,* II, 913); 5) Dios, providencia, artífice, recta razón *(SVF,* I, 158, 176; III, 323). Los estoicos adscribían dos funciones primarias a la Naturaleza que subsumen algunas de esas acepciones: la Naturaleza, dicen, es a la par aquello que mantiene el mundo unido y lo que causa el crecimiento de las cosas en la tierra (D.L., VII, 148). Mas esta declaración no descubre las funciones de la Naturaleza significadas en nuestra categoría quinta. La Naturaleza no es meramente un poder físico, causa de estabilidad y cambio; es también algo dotado de racionalidad por excelencia. Aquello que mantiene el mundo unido es un supremo ser racional, Dios, quien dirige todos los sucesos hacia fines que son necesariamente buenos. Alma del mundo, mente del mundo, Naturaleza, Dios —todos estos términos se refieren a una y la misma cosa—, el «fuego artístico» en camino a crear.

Volveremos a ocuparnos del «fuego artístico». Mas ahora, una palabra acerca de la relación entre la Naturaleza *(physis)* y el otro concepto clave del estoicismo, el *logos.* Suele decirse, que Naturaleza y *logos* son la misma cosa en el estoicismo, y ciertamente es verdad que con frecuencia poseen igual referencia —Dios, fuego artístico y lo demás. Mas no son términos que posean exactamente el mismo sentido. (Aquí de nuevo hemos de distinguir, como hacían los estoicos, entre el significado de una palabra y la *cosa* a que se refiere). «Naturaleza es logos», no es un aserto de identidad, una huera tautología, y los estoicos, como muestra uno de los textos citados al comienzo de esta sección, podían escribir sobre «la Naturaleza *y su logos*». Cada término posee sus propias connotaciones y no las pierde si son aplicadas a la misma cosa. La importancia de este punto puede clarificarse con un ejemplo tomado de la biología. Las plantas, así arguyen los estoicos, poseen *physis* (naturaleza) como su principio rector; el de los animales irracionales es «alma» y el principio es en el hombre el *logos,* la «razón» *(SVF,* II, 714). Consideramos aquí tres tipos de seres vivos como objetos particulares. De hecho, los tres son regidos por la Naturaleza, pero la Naturaleza se manifiesta ella misma en una relación diferente con respecto a cada tipo de cosa. La propia Naturaleza, es racional de un cabo a otro, mas aquello que rige una planta o un animal irracional no es racional en cuanto afecta a esos individuales seres vivos. Sólo está presente la racionalidad de la Naturaleza en los hombres maduros, como algo que pertenece a *su naturaleza.* No está en la naturaleza de las plantas el obrar racionalmente, mas es naturaleza del hombre el obrar así. Aquí atisbamos algunas de las connotaciones ordinarias de la palabra «naturaleza» y la

fuerza de la relación conceptual estoica entre Naturaleza y *logos*. Tomada como un todo, como el principio rector de todas las cosas, la Naturaleza equivale al *logos*. Mas si consideramos a los seres vivos particulares, aunque todos tengan una «naturaleza», sólo algunos poseen razón como facultad natural.

La existencia de Dios, o lo que viene a ser lo mismo en el estoicismo, la divinidad de Naturaleza, es una tesis a cuya prueba dedicaron los estoicos gran empeño. Coincidían con Epicuro en que la fuerza y prevalencia de las ideas humanas acerca de la divinidad proporcionan un testimonio de la existencia necesaria de Dios o dioses (Cic., *N.D.*, II, 5), mas utilizaron otros muchos argumentos que han tenido larga historia teológica. Cleantes, para quien la teología tenía interés dominante, justificaba las creencias religiosas mediante una referencia a varios factores, cuatro de los cuales son registrados por Cicerón: la validez de la profecía y la adivinación, los beneficios que disfrutan los hombres de la tierra, el respeto inspirado por fenómenos tales como el rayo y los terremotos, y la hermosura y el ordenado movimiento de los cielos *(N.D.*, II, 13-15). Entre varios de los argumentos que presenta Crisipo, podemos notar el siguiente:

> «Pues si algo existe en la naturaleza de las cosas que la mente humana, su razón o su fuerza y poder sean incapaces de producir, aquello que lo produce ciertamente ha de ser superior al hombre. Ahora bien, los cuerpos celestes y todas aquellas cosas cuyo orden es sempiterno no pueden ser producidas por el hombre. Luego aquello que las produce es superior al hombre. Y ¿qué otro nombre que Dios ibas a darle?» *(N.D.*, II, 16).

Muchas versiones estoicas del argumento por el destino son recordadas también, todas las cuales tratan de mostrar que éste es el mejor de todos los mundos posibles, con un propósito divino inmanente a él y que actúa en beneficio de los seres racionales.

Algunas de las dificultades que esta teología optimista provoca en el estoicismo serán examinadas luego. Su esforzada defensa de la divina providencia es un total reverso de la actitud epicúrea. Los estoicos también diferían grandemente de los epicúreos en su tratamiento de la religión griega tradicional. No aprobaban sus aspectos litúrgicos, y rechazaban los sacrificios, los templos e imágenes. Pero deseaban un lugar para el panteón olímpico al interpretar a los dioses individuales como nombres de fenómenos naturales (Hera o Juno es «aire»), que son manifestaciones divinas de la única y última deidad, la Naturaleza, cuyo nombre es también Zeus. La teología estoica es fundamentalmente panteísta. La divinidad de los astros y los grandes héroes del pasado representan la obra de la razón cósmica en su forma más perfecta.

Trasfondo histórico

Al sentar un principio cósmico, que no es solamente inteligible sino también inteligente, los estoicos se situaban en total discordancia con los epicúreos. Mas son los epicúreos quienes se presentan en la tradición filosófica griega como excepcionales. Muchos de los presocráticos, con la salvedad de los atomistas, encontraron un testimonio de la razón en los fenómenos naturales. Anaxágoras ponía a la mente como la causa primera de todo, y un pensador algo más moderno, Diógenes de Apolonia, trató de explicar el mundo con referencia al aire, asignando al aire inteligencia e identificándolo con Dios. Sostenía que el aire *penetra y dispone* todas las cosas, estando él mismo sujeto a variación de temperatura, humedad y velocidad (D.K., 64, B 5). Como Anaxímenes, predecesor suyo en un centenar de años, Diógenes consideraba al alma humana como aire y así, según sus principios, es una «porción» de Dios. En un fragmento conservado por Simplicio, escribe:

> «Pues sin inteligencia no hubiera sido posible hallarse todo de tal modo distribuido, que se mantengan las medidas de todas las cosas —invierno y verano, noche y día, lluvias y vientos y buen tiempo; y todo lo demás uno ha de hallarlo, si quiere reflexionar, dispuesto en la mejor traza posible» (D.K., 74 B 3).

Aunque su presentación del mundo físico sea mucho más elaborada que la de Diógenes, los estoicos tienen mucho en común con él. Ellos también ponen como principio activo a un elemento inteligente que todo lo penetra, que es idéntico a Dios y explica las diferencias de las cosas particulares por diferenciaciones del mismo. El aire juega en Diógenes un papel biológico y psicológico similar al fuego o *pneuma* (aliento ígneo) estoico, y ellos también consideraban al alma humana como «aliento» de Dios. Y sobre todo, aceptan como él, que la regularidad de los fenómenos naturales proporciona un testimonio indudable de la excelencia del mundo [36].

Uno de los rasgos notables de la filosofía natural estoica es su orientación biológica. Apenas cabe duda de que los estoicos fueran influidos en esto por modos de pensar presocráticos. Mas los presocráticos fueron sólo una influencia en la filosofía natural estoica. No es éste aquel sistema retrógrado que muchos autores antiguos habían sugerido. Por el contrario, los estoicos aprovecharon un amplio orden de materiales, incluso la medicina contemporánea, y existen notables semejanzas entre su propia filosofía natural y conceptos platónicos y aristotélicos.

En el Platón de la madurez hallamos varias anticipaciones del estoicismo. Platón apela regularmente a los movimientos ordenados de los cuerpos

---

[36] En *N.D.*, II, 16-39, Cicerón registra un número de argumentos estoicos en favor de la excelencia y racionalidad del mundo.

celestes en apoyo de su tesis de que el mundo es un producto de una dirección inteligente. Ya escriba alegóricamente de un artífice, como en el *Timeo,* o más literalmente de un «Alma del mundo», como en el libro X de *Las Leyes,* Platón se muestra convencido de que el mundo está dirigido por una inteligencia con propósitos buenos. Un pasaje de las *Leyes* es marcadamente «estoico»:

> «Persuadamos a los jóvenes, por argumentos, cómo todas las cosas han sido ordenadas por aquel que todo lo ve en el universo para la seguridad y excelencia del todo, y para que sus partes, cada una según su capacidad, siga y obre lo adecuado. Cada una de esas partes, hasta en el mínimo rasgo de su condición o actividad, está subordinada a poderes reguladores, que han considerado su fin hasta el último detalle. Y tú, tú, desgraciado, que eres una de tales porciones, aunque ínfima, que siempre contribuyen al bien del universo, no quieres ver cómo cada acto de creación ocurre por causa del mismo, para que pueda disfrutar de una vida venturosa; la creación no ocurre por causa de ti, sino que tú ocurres por causa del universo... Te enojas porque no acabas de comprender cómo aquello que es lo mejor para ti es lo mejor tanto para el mundo como para ti mismo» (903 b-d).

Este pasaje cuadraría perfectamente en Epicteto o Marco Aurelio. La distinción de Platón entre parte y todo es de importancia central para la ética estoica, y tiene una fundamentación cósmica igual. Cuando Crisipo escribía que la ética requiere una «naturaleza universal» como su punto de partida (Plut. *Stoic. rep.,* 1035 c), hablaba el lenguaje de *Las Leyes,* X. Desde un punto de vista físico, existen ciertamente grandes diferencias entre el universo de Platón y el de los estoicos. Para Platón el alma es algo incorpóreo como las Formas. Los estoicos rechazan las Formas y hacen del alma, al par que su «fuego artístico», una entidad corpórea. Mas tales diferencias no socavan un terreno común fundamental, tanto en la actitud respecto del universo como de sus implicaciones éticas.

Los eslabones entre el estoicismo y la cosmología de Aristóteles son algo diferentes. Como los estoicos, Aristóteles es un cumplido teólogo, y su noción de «naturaleza» como una causa «en razón de algo», explicada en la *Física ii,* guarda un parecido superficial con la *physis* estoica. Mas Aristóteles no concibe la naturaleza como un agente racional; la naturaleza es, para él, aquel factor en el interior de cada organismo individual que da razón de sus esfuerzos por perfeccionarse a sí mismo. Aunque a veces hable Aristóteles de naturaleza como «divina», no puede, en su sistema más elaborado, identificar Dios y Naturaleza, dado que Dios no está «en el mundo». Para Aristóteles, Dios —el Primer Motor inmóvil— es pura Mente que actúa sobre el mundo, no directamente sino por la mediación de los cuerpos celestes, cuyos movimientos son responsables de los cambios en la esfera terrestre. La exacta relación entre el Primer Motor, embebido en sí mismo, de Aristóteles y el proceso dirigido a una meta en la tierra, es uno de los

elementos más oscuros de su sistema. Los estoicos, al situar la Naturaleza-Dios dentro del mundo, han unido bajo un único principio funciones que Aristóteles dejaba separadas. La Naturaleza estoica se asemeja al Primer Motor aristotélico, en que es un agente racional, causa última de todas las cosas. Mas los estoicos también consideran a la Naturaleza como una sustancia material —«fuego artístico»— que atraviesa todas las cosas y da razón de su subsistencia y su mudanza.

Es interesante notar que el aristotélico Estratón, fallecido por los mismos días que Zenón, reaccionaba frente a la cosmología de Aristóteles de modo completamente distinto. En vez de identificar Dios y Naturaleza, Estratón dio el paso opuesto de negar a Dios toda función en la explicación del universo. En Estratón la Naturaleza se convierte en la causa última de todos los fenómenos, y es concebida en términos mecanicistas (Cic., *N.D.*, I, 35): La Naturaleza es la interacción de poderes opuestos, fundamentalmente «lo cálido» y «lo frío». Los estoicos están en el extremo opuesto de este espectro, pero sólo en un sentido. Coinciden con Estratón en buscar la causa última del cambio en el interior del mundo, y el concepto estoico de *pneuma* fue, muy probablemente, influido por el calor y el frío de Estratón.

La filosofía natural estoica aparece radicalmente diferente de la cosmología de Aristóteles en algunos aspectos. Mas en varios detalles su influencia es clara. La distinción aristotélica entre «materia» y «forma» y su noción de «elementos» que se transforman uno en otro, son dos ideas que los estoicos incorporaron con modificaciones, en su propio sistema. En ninguna de las dos teorías se acepta el espacio vacío. Como defensores de un universo continuo y planeado, Aristóteles y los estoicos están juntos frente a los epicúreos.

La estructura de las cosas: cuerpo, pneuma, *elementos*

Baste lo dicho a guisa de trasfondo general histórico. La Naturaleza, concepto que nos ha venido ocupando principalmente hasta ahora, hace referencia en el estoicismo, a una especie de cuerpo, «fuego artístico» (o *pneuma*). A diferencia de los platónicos y peripatéticos, los estoicos reducen la «existencia» a cuerpos *(SVF,* II, 525). Su actitud estaba justificada por la presuposición de que para que algo exista debe ser capaz de producir o experimentar algún cambio, y que esta condición sólo se cumple en los cuerpos —objetos tridimensionales que resisten la presión exterior *(SVF,* II, 359, 381). Zenón utilizaba este criterio de existencia para refutar postulados de pensadores anteriores concernientes a entidades incorpóreas (Cic., *Acad.,* I, 39). Si la mente fuera una entidad semejante, argüía Zenón, sería incapaz de toda actividad. Es ésta una inversión interesante de un argumento platónico en el *Solista* (246 a-247 e). Allí el Forastero eleático argumenta contra aquellos que «reducen la existencia a lo que puede ser tocado», que identifican cuerpo y cosa, haciendo girar la discusión hacia las

cualidades morales. Los materialistas admiten que existe una cosa tal como alma, y que las almas pueden ser justas o injustas. El Forastero, entonces, sonsaca la admisión de que un alma justa es una en que la justicia está presente, y que cuanto es capaz de estar presente en algo ha de ser una cosa real. Los materialistas, reacios a abandonar su posición, son ahora tachados por Teeteto de equívocos, no aceptando la inferencia de que las cualidades morales (que son intangibles) sean irreales ni que sean cuerpos. El Forastero eleático propone, entonces, que los materialistas debían abandonar su criterio previo de existencia en favor de una nueva «marca de realidad» —«que todo aquello que realmente existe posee cierto poder de causar un cambio en otra cosa o de experimentar cambio» (247 e).

Los estoicos, lejos de inquietarse por la marca de realidad de Platón, la aceptaron con sus consecuencias. Echaron mano de la ortiga que los materialistas de Platón se guardaban de tocar y osadamente afirmaron que la justicia y todas las cualidades morales *son* cuerpos igual que cualquier cosa existente. Plutarco cita un argumento de Crisipo *(Stoic. rep.,* 1042 e) que implica el criterio de existencia como «poder de actuar o sufrir acción», al exponer la perceptibilidad de la virtud: virtud y vicio son objetos de percepción sensible: somos capaces de ver el robo, el adulterio, la cobardía, los actos de bondad, etc.; por consiguiente, podemos interpolar, virtud y vicio tienen el poder de actuar sobre nuestros sentidos, y la sensación requiere contacto físico entre el percipiente y el objeto.

Mas, claramente, la virtud o acto de bondad no es el mismo género de cosa que un hombre o una mesa. Para ver cómo podían los estoicos tratar inteligiblemente a la virtud como a una entidad corpórea, hemos de pasar a considerar sus dos así llamados «principios» o «puntos de partida» y la relación entre ellos.

Uno de esos «principios» ya lo hemos encontrado: el «principio activo» es la Naturaleza o Dios. Pero está permanentemente relacionado con un «principio pasivo», denominado «materia» o «sustancia sin delimitación cualitativa» (D.L., VII, 134). Séneca da una sucinta descripción de esos dos principios: «La materia es inerte, cosa disponible para todo, pero que permanecerá durmiente a menos que algo la mueva»; el «principio activo» o «causa» es la razón que «configura la materia y la mueve a donde quiera y forma de ella productos de diferentes especies» *(Ep.,* 65, 2). El concepto estoico de una «materia» fue tomado de Aristóteles. En la metafísica de Aristóteles «materia» es el sustrato indeterminado que «subyace» a la forma o propiedades que poseen las cosas particulares; es aquello «de donde llegan a ser». Considerada en sí misma, la materia de Aristóteles carece de forma, mas nunca se halla en el mundo sin alguna cualificación: conocemos la materia por analogía con la materia de cosas particulares —el bronce de la estatua, la madera del lecho. En el estoicismo de modo semejante materia y principio activo de forma nunca existen aparte el uno de la otra. Juntos constituyen todo lo que existe y sólo pueden ser separados con el propósito de un análisis conceptual.

La relación física entre los dos principios o constituyentes del «ser»

es de mezcla: «Dios está mezclado con la materia, penetra toda la materia y la conforma» *(SVF,* II, 310). Esta noción de una cosa que plenamente se compenetra con otra resulta difícil, mas de momento la dejamos así. Cuestión más urgente es saber por qué los estoicos postulaban dos principios en lugar de uno. No hay ningún texto estoico que proporcione una respuesta explícita, pero la mejor clave es su criterio de existencia como «algo capaz de actuar y de sufrir acción». Si el cuerpo satisface esa condición, entonces el cuerpo ha de ser analizable en componentes activos y pasivos. Pues no podría, simultáneamente, como un todo, a un tiempo actuar sobre sí mismo y sufrir su propia acción. «Materia» para el estoicismo, no es, por consiguiente, algo equivalente a corporeidad; es más bien un aspecto de la corporeidad que, en cada caso particular, va conjugado con el componente activo.

Supuesto que la materia es completamente indeterminada, puede ser cualificada por cualquier forma o disposición impuesta sobre ella por el principio activo. Es equívoco calificar a los estoicos de «materialistas». Los cuerpos, en el sistema estoico, son compuestos de «materia» y «mente» (Dios o *logos).* La mente no es otra cosa que cuerpo, mas un constituyente necesario de éste, la «razón» en la materia. Los estoicos son mejor calificados como vitalistas. Su Naturaleza, como el Dios o Naturaleza de Spinoza, es cosa a la que juntamente son atribuibles pensamiento y extensión.

Zenón y Cleantes identificaban el *logos* con el fuego. Su razonamiento se basaba en el supuesto de ser el calor algo vital y activo. Cicerón se inspira en Cleantes cuando presenta ese argumento estoico [37]:

> «Es un hecho que todas las cosas capaces de nutrición y crecimiento contienen dentro de sí calor vital, sin el cual no podrían alimentarse ni crecer. Pues todo lo que es cálido e ígneo se excita y desenvuelve por propia moción» *(N.D.,* II, 23).

Calor o fuego era un concepto fundamental en el pensamiento presocrático, y su influencia persistió en épocas posteriores. Aristóteles consideraba al fuego como la causa del crecimiento que está presente en toda semilla, y los antiguos estoicos extendían esta noción biológica para explicar el movimiento y el cambio en el universo todo. La Naturaleza es fuego artístico o creador; y la esencia de esta idea va expresada en la sentencia: «Dios es el *logos* 'seminal' del universo» (D.L., VII, 136). El calor o el fuego nunca pierden esta preeminencia en el estoicismo. «Ignea» es aquella única cualificación de que siempre está dotada la «materia» en su asociación con el *logos* [38]. Pero desde Crisipo en adelante, los estoicos identificaron el *logos,* a través

[37] No Posidonio, como se ha argüido con frecuencia; cf. F. Solmsen, «Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics», *Meded, der kon. Ned. Akad.,* 24,9 (1961).

[38] La *ekpyrôsis* («conflagración»), que culmina cada uno de los ciclos del mundo, es una resolución de todas las cosas en fuego. Durante esta fase, la deidad suprema, que es equivalente al *logos* o la Naturaleza, está completamente absorbida en sus propios pensamientos, como el Primer Motor de Aristóteles (Sen. *Ep.,* 9, 16).

de cada ciclo del mundo, no con el puro fuego, sino con un compuesto de fuego y aire, *pneuma.*

Esta modificación de la antigua doctrina fue, casi seguramente, facilitada por la fisiología contemporánea [39]. *Pneuma,* que literalmente significa «aliento», era considerado por los escritores médicos como el espíritu «vital» transmitido mediante las arterias. Aristóteles hizo uso de esta idea, y Zenón emparejó fuego y aliento en su definición del alma («aliento cálido»). El mismo razonamiento que llevó a la identificación del *logos* con el fuego era obviamente aplicable también al aliento, si ambas cosas resultan necesarias para obtener un principio vital. Crisipo dio ese paso e hizo del *pneuma* el vehículo del *logos.*

Escogemos la expresión «vehículo del *logos*», porque el principio activo no es un simple compuesto químico de aire y fuego. «*Pneuma* inteligente» (o fuego «artístico» en la anterior formulación), es algo a un tiempo componente físico del mundo y agente capaz de acción racional. Esta ambigüedad funcional era característica del «fuego» en Heráclito, pero en el estoicismo no existe esa confusión conceptual. *Pneuma* es una entidad dinámica. Su continuo movimiento, que hemos de considerar en breve, hace de *pneuma* algo más parecido a «fuerza» o «energía» que a un objeto material, y los estoicos subrayaban lo tenue y sutil de su estructura *(SVF,* II, p. 155, 33 y s.). Acaso «gas» sea su análogo moderno menos equívoco.

En la cosmología de Heráclito, los materiales constituyentes del mundo son ciclos o modificaciones del fuego (fr. 31). Los estoicos estaban fuertemente influidos por esta idea, mas en su sistema existe otro concepto más, no reconocido por Heráclito, la «materia», y una teoría cualitativa de los «elementos» que delata ideas aristotélicas. En la exposición de Crisipo el único «elemento» que perdura siempre es el «fuego» *(SVF,* II, 413). Mas el fuego, al ser una disposición dinámica de la «materia», es causa de que ésta cobre otras cualificaciones además de cálido, a saber: frío, seco y húmedo. La materia así cualificada deviene, respectivamente, aire, tierra y agua. Estos cuatro «elementos» (el tradicional cuaternio de los filósofos griegos) son pensados como constituyendo dos pares, uno activo (fuego y aire = *pneuma)* y otro pasivo (tierra y agua). Una vez que el fuego cósmico ha prestado una determinación positiva al aire, este elemento derivado se une al fuego para formar el componente activo del cuerpo, mientras que la tierra y el aire constituyen su contrapartida pasiva *(SVF,* II, 418). Así, la distinción conceptual entre lo activo y lo pasivo o *logos,* de una parte, y materia de otra, viene a ser secundada por una distinción empírica entre *pneuma* y los elementos de tierra y agua. Claro que el último par no es mera materia: una abstración lógica, sino una disposición de materia, engendrada por el fuego.

Los dos pares de elementos vienen a diferenciarse todavía de otras maneras. Una propiedad de *pneuma* es el «dar coherencia», «mantener unidos»

---

[39] Ver Solmsen, «The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether», *Journal of Hellenic Studies.* LXXVII (parte I), 1957.

al otro par de elementos, tierra y agua (*SVF*, II, 439 y s.). El universo mismo es una esfera, y todos sus constituyentes tienden a moverse hacia el centro; mas sólo la tierra y el agua, de hecho, poseen peso (*SVF*, I, 99). El *pneuma*, contrariamente a los elementos pasivos, penetra la esfera cósmica toda y une el centro con la circunferencia. Guarda al universo de desplomarse bajo la fuerza gravitatoria de sus constituyentes pesados, dotando al todo de coherencia. Esta función del *pneuma* en el macrocosmos es igualmente operante en todo cuerpo individual. Tanto las cosas orgánicas como las inorgánicas, deben su identidad y sus propiedades al *pneuma*. Sus dos constituyentes, fuego y aire, están combinados, en cosas diferentes, en proporciones distintas. Una distribución de *pneuma* es el alma de un animal; la estructura de una planta es otra distribución más, y la coherencia de una piedra todavía otra (*SVF*, II, 716). Todo aquello que el *pneuma* dispone, lo mantiene también unido mediante la «tensión» que establece entre las partes individuales (*SVF*, II, 441-448).

La noción de tensión involucra alguna oscuridad. Es un concepto que los estoicos heredaron de Heráclito, aunque las interpretaciones que ellos dieron de su armonía tensa (D.K., fr. 51) sin duda va más allá de cuanto él pensara. «Tensión», en el estoicismo, califica una especie de «movimiento», que ha de diferenciarse tajantemente del cambio de lugar. Alejandro de Afrodías, que criticó a los estoicos desde una posición aristotélica, habla del *pneuma* estoico como «moviéndose simultáneamente desde sí y hacia sí mismo» (*SVF*, II, 442). De igual modo, escribe Nemesio: «Conforme a los estoicos, existe un movimiento 'de tensión' en los cuerpos, que actúa simultáneamente hacia adentro y hacia afuera; el movimiento hacia afuera produce cantidades y cualidades, en tanto que hacia adentro produce unidad y sustancia» (*SVF*, II, 451). Algunas veces, el movimiento de tensión es descrito como alternativa de dos movimientos opuestos (*SVF*, II, 450, 458), mas esto es probablemente una modificación de las palabras de los estoicos, motivada por la dificultad de atribuir a una misma cosa movimientos contrarios simultáneos [40]. De hecho, el problema de la simultaneidad se resuelve ampliamente, si el movimiento del *pneuma* es analizado como función del movimiento de sus dos constituyentes.

Pneuma es un compuesto de fuego y aire, y las dos direcciones de su movimiento son explicadas como una «contracción» debida al frío (aire) y una «expansión» debida al calor (fuego) (*SVF*, II, 446). Por virtud de sus constituyentes, el *pneuma*, que es espacialmente continuo, está continuamente en actividad. Hace del universo un *continuum* dinámico, cuyas partes están todas conectadas entre sí, aunque difieran unas de otras individualmente, de acuerdo con la mezcla y la tensión del *pneuma* que las penetra. La materia se hace coherente y se establece merced al equilibrio de las fuerzas que actúan sobre ella, a través de su asociación con el *pneuma*. La imagen del mundo que resulta de este concepto de *pneuma* difiere radical-

---

[40] Galeno supone una interesante utilización del «movimiento de tensión» como explicación de la actividad muscular (SVF, II, 450).

mente tanto de la física epicúrea como de la aristotélica. Los constituyentes últimos del universo de Epicuro son el espacio, el vacío y los átomos. Todo cambio es una consecuencia del movimiento y de las otras propiedades necesarias de un infinito surtido de cuerpos discontinuos indivisibles. El universo estoico organiza ese sistema. El movimiento y las propiedades de los cuerpos individuales son una consecuencia de las disposiciones de una sustancia dinámica única que lo penetra todo. Nada hay parecido a esto en la cosmología de Aristóteles, con su cadena de móviles, de la cual el primero, Dios, no está en relación espacial alguna con el universo. El movimiento, para Aristóteles, requiere la existencia de un *medium* continuo espacial. Mas él no atribuye ninguna función activa al propio *medium*.

Un reciente estudio de la física estoica ha señalado algunas interesantes analogías entre la teoría del *pneuma* y conceptos científicos modernos [41]. Alguna de las funciones atendidas por el *pneuma* estoico han sido asumidas por el éter ubicuo postulado por varios científicos, desde el siglo XVII hasta tiempos muy recientes. O bien el *pneuma* puede ser comparado con la noción de un «campo de fuerza» que activa la materia. Mas generalmente, resulta sugestivo observar cómo dos escritores modernos describen la naturaleza de las cosas en una manera que no podría menos de ganar la aprobación de los estoicos:

> «Materia y energía son simplemente aspectos diferentes de la misma fundamental realidad, y en todas sus manifestaciones obedecen a ineluctables leyes cósmicas... Existe un único sistema unificado en todo el cosmos; en último análisis, todo es energía (los estoicos habían escrito 'fuerza pneumática'). Sus más amplias espirales son las galaxias, sus remolinos menores, los soles y los planetas; su más muelle movimiento, el átomo y el gene. Bajo todas las forma de la materia y de las manifestaciones de vida late la unidad de energía, de acuerdo con la ley de Einstein. Sin embargo, este material existencial unificado, no sólo se entrelaza en la increíble variedad de cosas materiales; es capaz también de producir estructuras vivas de complejidad siempre creciente —desde la burbuja gaseosa en el plasma original hasta... coronar la complejidad del cerebro humano» [42].

Desde un punto de vista conceptual el rasgo más interesante del sistema físico estoico es la reducción de todas las distinciones cualitativas, entre objetos y en el interior de los objetos, a estados o disposiciones del *pneuma* en acción recíproca con la materia. Los estoicos no fueron científicos exactos, mas su teoría se prestaría, en principio, a una formulación de los estados físicos en términos de medición de movimiento pneumático y de análisis de compuestos pneumáticos. En un punto importante, sin embargo, autores antiguos y modernos han observado una dificultad fundamental.

---

41 Sambursky, *Physics of the Stoics*, pp. 29-44.
42 Bárbara Ward y René Dubós, *Only One Earth* (Harmondswort, 1972).

Según Crisipo, el *pneuma* actúa recíprocamente con la materia, penetrándola completamente. *(SVF,* II, 473). Mas ambos, *pneuma* y materia, son corpóreos, y es un principio elemental en física que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo. ¿Cómo es, pues, concebible que el *pneuma* pueda penetrar completamente la materia? Los estoicos se daban cuenta de la dificultad y trataron de superarla distinguiendo entre diferentes modos de mezcla.

La mezcla

Aristóteles había ya estudiado la mezcla en el tratado *De la generación y de la corrupción* (I, 10). Allí distingue entre dos especies fundamentales de mezcla: primero, la «combinación» *(synthesis),* es el estado que resulta cuando, por ejemplo, se han mezclado juntos granos de cebada y granos de trigo. Para Aristóteles esto no es verdaderamente una mezcla, ya que los constituyentes conservan sus propiedades específicas. Los estoicos siguieron aquí a Aristóteles, usando del término «yuxtaposición» para referirse a semejantes combinaciones mecánicas. En segundo lugar, Aristóteles distingue «aleación» *(mixis o krasis):* su característica es que los componentes mezclados se combinan para formar algo homogéneo, cuyas propiedades son determinadas por la acción recíproca de los componentes de la mezcla. Así, el bronce resulta de la mezcla de cobre y cinc. Mas si un componente es mucho mayor que otro, no resulta un nuevo compuesto: el componente «más débil», digamos, una gota de vino, no se mezcla con diez mil medidas de agua: el vino pierde su propiedad vinosa, y deviene parte del volumen total de agua. Los estoicos diferían en este punto de Aristóteles, distinguiendo dos modos más de mezcla.

Una de éstas, la «plena fusión», es descrita por Alejandro de Afrodisias como sigue:

> «Cuando los cuerpos son destruidos al igual que sus sustancias y propiedades componentes, como ... ocurre con las drogas, la destrucción simultánea de los elementos mezclados produce un nuevo cuerpo» *(SVF,* II, 473).

Alguno de los ejemplos de «aleación» aristotélica caerían bajo la «plena fusión», aunque la doctrina de Aristóteles esté basada en la distinción entre potencia y acto, que los estoicos no aceptaban. Pero más importante y más interesante que los dos primeros modos de mezcla estoica es el tercero, He aquí la exposición de Alejandro:

> «Ciertas mezclas suceden cuando unos cuerpos son extendidos sobre otros, manteniendo sus sustancias y propiedades originales en la mezcla. Crisipo llama específicamente a esto: 'aleación' de mezclas» *(SVF,* II, 473).

Como en la «yuxtaposición», los componentes de esta mezcla pueden ser separados, dado que conservan totalmente propiedades específicas. Mas en la «aleación» los componentes «se extienden» todo a lo largo unos de otros, de tal suerte que cada partícula de ellos participe de todos los componentes de la mezcla.

Los estoicos defendieron esta teoría de la completa penetración recíproca de dos cuerpos con ejemplos empíricos. La mezcla de vino y agua, argüían, es más que una yuxtaposición de gotas de vino y agua. Mas no es una completa fusión de éstas, dado que si se introduce una esponja con aceite en tal mezcla es posible separar los dos componentes (*SVF*, II, 472). La idea, claramente, es que no cabe alcanzar volumen alguno, aún mínimo, de esa mezcla, en que los componentes dejen de mostrar las mismas propiedades y relación respectivas. Crisipo contradecía así el postulado de Aristóteles de que una gota de vino no puede mezclarse con un volumen enormemente mayor de agua (*SVF*, II, 480). Desde el punto de vista estoico, la dimensión o masa relativa de los componentes es irrelevante para su potencial de mezcla. Y aquí vemos cómo los estoicos trataban de defender la teoría de la penetración recíproca de un cuerpo por otro. El caso en que ellos están interesados, de hecho, es la relación del *pneuma* con la materia. Ambos son corpóreos, pero el *pneuma* es un cuerpo extremadamente tenue. A la materia se la supone invadida totalmente por el *pneuma*. Y para explicar esto, se hacía necesario considerar los diversos modos de mezcla. Los estoicos parecen haber pensado que la sutileza del *pneuma* es tal, que un volumen suyo puede, simultáneamente, ocupar el mismo espacio que un volumen de materia. Su teoría se hace más plausible con la presunción de que la cantidad de *pneuma* dentro de cualquier compuesto siempre será extremadamente pequeña en proporción a la cantidad de materia: «Si unos conjuntos se extienden completamente a través de otros conjuntos, y el más pequeño a través del mayor, hasta los mismos límites de extensión, cualquier espacio ocupado por uno será ocupado por ambos juntamente» (*SVF*, II, 477).

Los estoicos pudieron haber eludido las consecuencias de esta ingeniosa pero insostenible teoría de la mezcla, de haber distinguido la noción de energía física de la noción de cuerpo. Con todo, esto habría requerido una revisión completa de sus principios básicos, ya que el *pneuma* posee su poder de actuar sobre la materia y configurarla en virtud del hecho de ser una entidad corpórea. Los estoicos no reconocieron la posibilidad de acción a distancia. La pauta que se ofrece tras su teoría de la causalidad es la de una cosa que toca, y así actúa sobre otra. Mas podemos dejar el problema de la mezcla en este punto y examinar con más detalle el concepto de diferenciación cualitativa, que los estoicos basaban sobre el *pneuma*.

Categorías

Simplicio y Plotino son las principales fuentes de testimonio para una teoría estoica de las «categorías»[43]. Aristóteles ofrece un juego de diez categorías, y su uso de las mismas se apoya a la vez en un análisis lógico y lingüístico por un lado y en un análisis metafísico por el otro. Lo mismo vale acerca del estoicismo, mas existen importantes diferencias entre los dos sistemas de categorías. Las categorías de Aristóteles son una supuesta exhaustiva clasificación de los modos como hablamos acerca de las cosas; por ejemplo: «que son de un cierto tamaño», «que están en determinado lugar», «que existen en un determinado momento», «que actúan», «que padecen acción». Las categorías estoicas —cuatro, en vez de las diez de Aristóteles— son más abstractas. Para decirlo brevemente, son una serie de rúbricas para analizar y describir los dos constituyentes de la realidad, *pneuma* y materia, y sus relaciones recíprocas.

La primera categoría es «sustrato» o «sustancia», y esto corresponde a «materia». Pero la «materia» en el estoicismo nunca existe sin alguna cualificación, ya que está invariablemente penetrada del *pneuma*. Este hecho da razón de la segunda categoría estoica, «cualificado». Todo en el mundo ha de ser una sustancia, es decir, un objeto material, mas ello no puede existir como objeto material sin ser calificado por el *pneuma*. «Sustancia» y «calificado» son predicados generales que han de caracterizar todo cuanto existe[44]. Esto se aplica macroscópicamente —el mundo es una simple y única sustancia calificada. Mas también se aplica a todas las cosas particulares. Supuesto que la materia es continua, la particularidad no se refiere en el estoicismo a objetos atómicos algunos. Se refiere a la hechura o forma que marca y separa una parcela de materia de otra. La calificación que el *pneuma* presta a la materia como un todo es también el medio de diferenciación entre distintas partes de la materia. Esas distintas diferenciaciones de materia son las que llamamos individuos, este hombre, este caballo. Cada uno de ellos debe su individualidad al *pneuma* que en tal modo califica la materia, que cada uno de los así llamados individuos posee alguna característica no compartida por nada más en el mundo, y que perdura en tanto él perdura[45].

---

[43] Ver los textos en Arnim SVF, II, 376-404. Se supone generalmente, y con probabilidad, que Crisipo fue el primer estoico que formulara esta doctrina. Para un estudio detallado ver J. M. Rist, «Categories and Their Uses», *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969), pp. 152-72, cap. 3 de *Problems in Stoicism*.

[44] Como hemos visto, los incorporales (*lekta,* tiempo, y lugar) no existen, mas tampoco son nada; pueden formar el contenido de un pensamiento y puede decirse que «subsisten». Los estoicos nombraban una «clase» llamada «el algo» que abarca sustancias (cuerpos) e incorporales (SVF, II, 117).

[45] Los estoicos insistían en que dos cosas no son exactamente iguales, y citaban los cabellos y los granos de arena como ejemplos (Cic. *Acad.*, II, 85). Para su anticipación del principio de la identidad de los indiscernibles, de Leibniz, cf. Sambursky, *op. cit.*, pp. 47 ss.

Cada sustancia calificada, por consiguiente, posee una «cualidad individualizante» *(SVF,* II, 395). Esto es parte del análisis de lo que consiste el «ser calificado». Mas los estoicos también reconocieron que alguna de las propiedades poseídas por un individuo pueden ser clasificadas bajo la misma rúbrica que aquellas poseídas por otro. Sócrates comparte con Platón la propiedad de ser bípedo, racional y animal. Estas «cualidades comunes» se hallan tan mal documentadas en nuestras fuentes, que resulta difícil formarse alguna idea de lo que los estoicos decían acerca de ellas. Mas no hay nada en el mundo que directamente pueda corresponder a las mismas, porque en la naturaleza sólo existen particulares diferenciaciones de sustancia. «Cualidades comunes» son probablemente los conceptos alcanzados por generalización que proporcionan una vía para clasificar la calificación de cosas particulares. Esto enlaza estrechamente con la discusión de los estoicos acerca de los nombres. Los nombres propios significan la cualidad individualizante: los nombres comunes tienen como referencia las cualidades comunes (ver p. 137). Lo que responde a los últimos no es un individuo, sino algo que pertenece a varios individuos.

La tercera categoría estoica, «estar en un cierto estado» se traduce generalmente por «disposición» *(SVF,* II, 399-401). Desde un punto de vista, los estoicos parecen haber descrito toda diferenciación como *pneuma* o materia «en un cierto estado». Mas usaban también esta expresión para distinguir las disposiciones relativamente transitorias o accidentales de los individuos. El alma es «*pneuma* en un cierto estado», pero es esencial a todo animal tener un alma. La virtud y el vicio son también *pneuma* en un cierto estado, mas no todo lo que tiene alma es virtuoso o vicioso. Estos predicados sólo se aplican a hombres maduros. Se refieren a una «disposición» del *pneuma* que ya se halla en el estado necesario para constituir un alma. En su uso como categoría, «disposición» es un modo de analizar, no las características específicas y permanentes de un individuo, sino aquello que, respecto de algún individuo, nos permite describirlo como estando en algún lugar, en algún tiempo, actuando, con un cierto tamaño, con un color y así sucesivamente. Todo individuo, claro está, ha de hallarse en todo tiempo en condiciones de que tales cosas puedan ser dichas de él. Mas los hombres comienzan y cesan de pasear, aprenden cosas nuevas y olvidan otras, sufren mejoría moral o no, según sea el caso. Tales descripciones son posibles en el sistema estoico, porque el *pneuma* que todo lo penetra es, a la vez, causa de su duración en el tiempo y también causa de sus diferentes estados en tiempos diferentes. En la sentencia «Catón está paseando», se describe una disposición de un objeto material particular. El estar paseando de Catón es un cierto estado de aquel pneuma que hace Catón de Catón. La disposición no es separable del hombre mismo; mas en el lenguaje podemos hacer una distinción entre el sujeto de una sentencia y lo que se dice de él. El estar paseando de Catón se refiere a una realidad física; mas su «estar paseando» no es algo que pueda existir sin Catón. Ello describe la disposición de un objeto material en un cierto tiempo y lugar.

La cuarta y última categoría estoica es «disposición relativa» *(SVF,* II, 402-404). Su función es clasificar propiedades que una cosa posee *en relación con* alguna otra. Un hombre así puede tener la propiedad de ser padre, mas esto difiere de su, digamos, ser blanco, en cuanto que ser padre entraña una relación con algún otro, su niño o niños. Derecho e izquierdo, padre e hijo —cada uno de estos pares «necesitan de algo exterior para subsistir» *(SVF,* II, 403). La disposición relativa proporciona una categoría para analizar hasta qué punto aquello que puede decirse verdaderamente de una cosa, viene a depender de otra. Mas las razones que llevaron a los estoicos a poner esta categoría son, probablemente, más bien metafísicas que lógicas. Todas las partes del universo son puestas en relación unas con otras por el *pneuma* que las penetra. La disposición relativa ofrece una categoría para describir la operación de «simpatía» cósmica, como fue denominada.

Por esta razón, la cuarta de las categorías estoicas tiene las implicaciones más amplias e interesantes. Donde las cosas son interdependientes, idea que hoy ha tomado una significación ecológica particular, el concepto de relación resulta fundamental. En el estoicismo, ser un hombre bueno y feliz es estar relacionado, en un cierto modo, con la Naturaleza o Dios. La necesidad psicológica de estar en relación —con uno mismo, con la sociedad de uno, con el mundo— fue sentida agudamente por los estoicos. Como William James o Jung o Fromm, ellos detectaron un deseo omniabarcador de «sentirse en casa en el universo». La filosofía estoica de la naturaleza proporciona una orientación cósmica para la identidad personal, la cual, lejos de descuidar las relaciones humanas, las hace implícitas en una vida conforme a la razón. «Nacimos para colaborar» (Marco, II, 1); «el bien de un ser racional consiste en una colaboración conjunta» (V, 16). El individualismo, en su sentido más liberal, resulta tan contrario al estoicismo como lo es para muchos psicólogos y filósofos modernos.

Causalidad: determinismo, acción humana, mal cósmico

Esta referencia a teorías sociales y éticas no es una disgresión, pues ellas están íntimamente ligadas al concepto estoico de Naturaleza. Pero queda todavía por considerar una dimensión de relación más estrictamente física. La Naturaleza conecta y determina todas las cosas, y fue esta concepción de Naturaleza la que convirtió a los estoicos en los primeros filósofos que mantuvieron sistemáticamente la ley de causalidad universal. Lo que esta ley establece ha sido expresado por Russell como sigue:

> «Existen tales relaciones invariables entre sucesos diferentes en el mismo o en diferentes tiempos que, supuesto el estado del universo a lo largo de cualquier tiempo finito, aunque corto, todo suceso previo

o subsiguiente puede ser determinado teóricamente como una función de los sucesos dados durante aquel tiempo» [46].

Consideremos ahora las siguientes citas:

«Los sucesos anteriores son causa de aquellos que les siguen, y en esta manera todas las cosas van ligadas unas con otras, y así no sucede cosa alguna en el mundo que no sea enteramente consecuencia de aquélla y ligada a la misma como a su causa... De todo cuanto acaece se sigue alguna otra cosa, que depende de aquéllos como de su causa» *(SVF,* II, 945).

«Si pudiese haber un hombre que percibiera el encadenamiento de todas las causas, nada podría engañarle. Porque quien abarca las causas de los hechos futuros, es necesario que abarque todo cuanto habrá de ser... Como el desarrollar de un cable, así el paso del tiempo, que no produce nada nuevo» *(SVF,* II, 944).

Como muestran estos pasajes, los estoicos sostenían rigurosamente el punto de vista de que para todo cuanto sucede existen tales condiciones que, una vez dadas, nada más podría acaecer. El azar es simplemente un nombre para causas no descubiertas *(SVF,* II, 967). Todos los sucesos futuros son teóricamente predecibles, y se apelaba a la astrología y a la adivinación como testimonios de la validez del nexo causal. Existe posibilidad en la medida, y sólo en la medida, en que los hombres son ignorantes de la conexión causal entre los sucesos *(SVF,* II, 959). Un suceso posible es aquel «al que nada impide que ocurra, incluso si no va a ocurrir» *(ibid.)*. Mas existe algo que impide que ocurran todos los no-sucesos: las causas de aquellos eventos que ocurren. Sólo la ignorancia humana de las causas es lo que autoriza a los hombres a afirmar la ausencia de cualquier impedimento para el ocurrir de no-sucesos.

Los estoicos basaban su determinismo en la proposición de que todo suceso debe tener una causa. Considerando al universo como un sistema unificado, argumentaban que todo acontecimiento sin causa habría de socavar su coherencia. *(SVF,* II, 945). Argumentaban también equivocadamente, como vimos en el último capítulo, que ninguna proposición podía ser verdadera o falsa como no fueran todas las cosas consecuencia de una secuencia fijada de causas antecedentes. Mas, aparte tales razones específicas, los estoicos se vieron abocados al determinismo por las propiedades que adscribían a la Naturaleza misma. Como el *pneuma* o *logos* que todo lo penetra, la Naturaleza es rectora inteligente de todas las cosas. Si algunos sucesos resultasen fortuitos o cayeran fuera del campo del poder de Naturaleza, el mundo no podría ser analizado enteramente por referencia a la Ley Natural. Mas es fundamental en el estoicismo que esto sea posible.

[46] *Our Knowledge of the External World* (Londres, 1941), p. 221.

Más aún, una providencia divina como la sostuvieron esforzadamente los estoicos, presupone una capacidad en Dios o en la Naturaleza para producir obras buenas. Los estoicos sostenían que éste es el mejor de todos los mundos posibles; no obstante aparentar imperfecciones aquí y allá, la Naturaleza organiza cada una de sus partes en modo tal que la armonía está presente en su conjunto. Las implicaciones psicológicas y morales de esta noción son constantemente invocadas por Marco Aurelio, y parece ser un hecho, que muchos hombres han hallado considerable consuelo en la creencia de que, ocurra lo que haya de ocurrir, sus vidas contribuyen a cierto gran proyecto universal:

> «...Nada es dañino para la parte que sea ventajoso para el todo. Porque el todo nada tiene que no le convenga... Con recordar, pues, que parte soy de semejante todo, me complaceré con cuanto ocurra» (X, 6).

> «Todo lo que es apto para ti, oh Universo, lo es también para mí; lo que para ti es justo, no es para mí anterior ni posterior» (IV, 23).

William James se resistía a clasificar tales enunciados como descripciones de una experiencia religiosa. Mas ello puede ser sólo discusión en torno a una frase. Los sentimientos de Marco despliegan al menos algo cercano a la exaltación de hallarse en armonía con la Naturaleza. La actitud estoica fue defendida por escritores como Shaftesbury en el siglo XVIII, y no es una de ciega resignación. Ellos creían que el atributo esencial de la naturaleza humana, la racionalidad, se deriva y es parte integrante del principio activo en el universo. Esto es algo que habrá que tener presente cuando lleguemos a considerar lo que ellos dijeron sobre el mal y las causas de la acción humana.

Los estoicos no siguieron a Aristóteles en distinguir diversos tipos de explicación causal (material, formal, eficiente y final), pero la única causa que ellos pusieron puede ser considerada como algo que agrupa en una sustancia sus cuatro causas. Séneca escribe:

> «Nosotros (los estoicos) investigamos una causa primera y universal. Esta debe ser simple, porque la materia es simple. Preguntamos: ¿cuál es esta causa? La respuesta es «la razón activa», es decir, Dios» *(Ep.*, 65, 12).

Es la «razón creadora» la que, en definitiva, da cuenta de todas las sustancias particulares y todos los acaeceres. Como Dios en la *Etica* de Spinoza, el *logos* es la causa «hallable en todas las cosas». Una porción del *pneuma* cósmico está presente en cada sustancia, y con esto constituye a la sustancia en algo particular: una piedra, un hombre, etc. Mas el entorno en que cada cosa individual se halla situada también es atribuible al *pneuma.*

Según sus diferentes disposiciones, el *pneuma* es, a la vez, causa interna y causa externa. Tal distinción entre interno y externo es crucial para la explicación que da Crisipo de la acción. El testimonio detallado que ha quedado de su teoría, sugiere que él fue el primer estoico que explorara a fondo el problema de la causalidad. Pudo ser inducido a ello por contestar a la crítica de que el determinismo estoico había acabado con toda libertad humana de acción. Mas la tesis que propuso es también aplicable a los movimientos de objetos inanimados.

Al elucidar sus distinciones causales, Crisipo tomó como ejemplo un tambor rodante (Cic., *De fato,* 39-44). Hemos de suponer probablemente que el tambor está colocado sobre una superficie llana. Su rodamiento, según Crisipo, ha de explicarse por referencia a dos causas. Primera, un cierto agente exterior: un tambor sobre superficie llana no echa a rodar a menos que alguna otra cosa le dé un empujón. Mas en segundo lugar, el tambor no rodaría a menos de tener una cierta hechura. Unas cajas cuadradas no ruedan, por muy violentamente que se las empuje. El rodamiento del tambor es así una consecuencia, tanto de la presión externa como de su propia naturaleza intrínseca. Crisipo denominaba al primer tipo de causa «auxiliar y próxima»; al segundo, la capacidad rotatoria del tambor, causa principal y perfecta». Ninguna de las dos causas es suficiente para producir el efecto, a menos que la otra esté también presente. Mas la terminología de Crisipo muestra que él consideraba las propiedades intrínsecas de algo como más importantes para la explicación causal que los estímulos externos.

La distinción de Crisipo es claramente útil e importante. Si consideramos el movimiento de algún objeto físico, digamos, un automóvil, no resulta explicación suficiente de la marcha del motor el decir: «Alguien ha accionado el encendido y el arranque». El motor no habría de marchar sin gasolina y no habría de marchar, a menos de ser una máquina apropiadamente manufacturada, con la capacidad de convertir la energía ínsita en su gasolina en movimiento rotatorio. Una vez repuesto de gasolina y conducido, funciona necesariamente en una manera determinada por la disposición de sus partes. Crisipo argumentaba que toda sustancia natural tiene una estructura que es componente causal de todo aquello de ella predicable. En orden a que cualquier cosa actúe, se requiere cierto estímulo externo. Mas la manera en que una sustancia natural reacciona a semejante estímulo, viene necesariamente determinada por su estructura intrínseca (*SVF,* II, 979).

Cicerón *(De fato)* muestra cómo Crisipo aplicó esta teoría causal a la explicación de las acciones humanas [47]. El problema es mantener cierta autonomía humana dentro del nexo causal, y Crisipo trató de conseguirlo argumentando que en toda acción humana tenemos que distinguir entre el estímulo externo y la respuesta de la mente. Parece postular que unas causas externas son responsables de aquellas «impresiones» que brindan a

[47] Para una exposición más detallada de esta materia, ver nuestro trabajo en el cap. 8 de *Problems in Stoicism,* «Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action».

la mente un curso de acción posible. Pero es cosa del hombre mismo el cómo responder a la impresión. Las causas externas son expresión del obrar del destino, mas no son suficientes como para provocar necesidad en nuestras acciones.

> «Aunque un acto de asentimiento no pueda tener lugar a menos de haber sido incitado por una impresión sensible, sin embargo... el asentimiento tiene esto como su causa próxima, no principal... Igual que quien empuja un cilindro le presta un principio de movimiento, mas no la capacidad de rodamiento, así el objeto visual que se ofrece... imprimirá y marcará su imagen en la mente; mas quedará en nuestro poder el asentimiento y... una vez le ha sido dado un estímulo externo, se moverá él mismo por su propia fuerza y naturaleza» *(De fato,* 42-43).

Este argumento deja mucha oscuridad. Por ejemplo, no elucida qué signifique «en nuestro poder», y evidentemente no todas las «impresiones» que incitan a la acción tienen causas externas. Mas, de otro testimonio resulta claro que «en nuestro poder» significa: no referible a nada fuera de nosotros mismos *(SVF,* II, 1.000). Esto deja abierta la pregunta de si un hombre, en el momento en que asintió a algo, era, de hecho, libre de obrar de otro modo. La contestación estoica es que no. La capacidad rotatoria del tambor pertenece al tambor y a nada más. Mas es constituyente *necesario* de la estructura del tambor. En el caso del hombre, su propia naturaleza determina su respuesta a los *estímulos* externos. Naturaleza aquí es una noción compleja. Se refiere, tanto a factores que son comunes a todos los hombres, por ejemplo, la facultad de asentimiento, como al carácter del individuo. Todos los hombres responden a los estímulos, prestando o reteniendo su asentimiento, pero el asentimiento que presta o retiene un hombre particular viene determinado por la clase de hombre que es.

Al explicar un acto deliberado como la combinación de una impresión externa y una respuesta interna, Crisipo está de acuerdo con la posición general de Aristóteles *(De an.,* III, 10-11). Como Aristóteles, los estoicos no buscaban un criterio de acción voluntaria en «libertad de obrar de otro modo *ahora*» *(SVF,* II, 984). Su examen del poder humano no es la libertad para obrar de otro modo, sino el obrar deliberadamente. A despecho de la distinción entre causas internas y externas, el carácter del individuo cae bajo la ley causal general. Porque el carácter es una consecuencia de la herencia y del entorno. Las capacidades con que el hombre ha nacido son «el don del destino» (es decir, de Naturaleza cósmica) que plasma cada cosa individual *(SVF,* II, 991). Una vez nacido el hombre, se pone en contacto con el entorno, y el carácter que adquiere se configura por la acción recíproca de sus capacidades innatas y los sucesos exteriores [48]. En

[48] Esto aparece muy claro en SVF, II, 1.000. Los estoicos, al explicar el desarrollo del carácter, acentuaban el entorno, y rastrearon las causas de la corrupción moral

última instancia, unos y otros vienen determinados por una y la misma cosa, supuesto que el *logos* todo lo penetra. Mas esto es sólo una perspectiva. Desde el punto de vista subjetivo, el *logos* que determina la estructura de cada hombre individual es *su logos*. Podemos expresar esto diciendo que el principio causal universal asume una identidad particular en el interior de cada hombre individual. Y dado que el *logos* individual es su propio ser real, la distinción entre externo e interno tiene pleno sentido. Decir que el carácter de un hombre está determinado por el *logos* vale tanto como decir que es auto-determinado. El concepto de libertad en Spinoza puede compararse con el de los estoicos: «Se dice libre aquella cosa que existe por la simple necesidad de su propia naturaleza y que es determinada en sus acciones sólo por ella misma» *(Etica,* parte I, def. 7).

La filosofía estoica de la naturaleza es un intento de proporcionar una explicación racional a todas las cosas en términos de la actividad inteligente de una única entidad, co-extensiva con el universo. La historia del universo es la historia de una cosa que puede ser llamada por varios nombres diferentes. Naturaleza increada e imperecedera, Dios, *pneuma* o *logos* universal, ejercita su actividad en una serie de ciclos del mundo eternamente recurrentes. Comenzando y concluyendo como puro fuego, cada ciclo del mundo cubre las metas de su principio activo. Dentro de cada ciclo, la Naturaleza dispone de sí en diferentes formas: animal, vegetal y mineral. A una clase de animales, los hombres, les da la Naturaleza participación en su propia esencia, la razón, en una forma imperfecta, mas perfectible. Porque la Naturaleza como un todo es un ser perfecto, racional, todos sus actos son tales que han de recomendarse ellos mismos a otros seres racionales.

Mas si «el mundo está destinado al beneficio de seres racionales», ¿no hay nada malo dentro de él? El problema del mal puso a prueba la ingenuidad estoica hasta el extremo[49]. Crisipo, en particular, ofrecía un número de explicaciones diversas que son repasadas y criticadas por Plutarco[50]. Por una parte, argumentaba que nada es estrictamente un mal, excepto la flaqueza moral, y la explicación de la debilidad moral plantea sus propios problemas, como veremos (p. 178). Mas esta reducción del mal a la flaqueza moral no proporciona una respuesta a las cuestiones acerca de las enfermedades, las sequías, los terremotos y otros desastres, nada de lo cual puede ser atribuido a la humana depravación. Crisipo no negaba que tales cosas podían ser legítimamente llamadas males en cierto sentido, ni argumentó sobre que fueran causadas por otro agente sino la Naturaleza. Mas postula que no socavaban la providencia de la Naturaleza:

> «El mal que sucede en los desastres terribles tiene también su *logos* peculiar; pues, en un sentido, ello también ocurre de confor-

---

en la «seducción de los negocios exteriores», y en «las malas compañías» (D.L., VIII, pp. 229-36).

[49] He discutido el concepto estoico del mal en *Philosophical Quarterly,* 18 (1968), 329-43.

[50] Ver especialmente *De Stoicorum repugnantiis,* pp. 32-7.

midad con la razón universal, y por decirlo así, no sin utilidad en relación al todo, pue sin ello no existiría el bien» (Plut. citando a Crisipo, *Comm. not.*, 1065 b).

Crisipo, debe proclamarse honradamente, era muy consciente de la dificultad de descartar y justificar el mal cósmico. El argumento arriba citado parece ser lo mejor que era capaz de proponer. De ahí se seguiría que las enfermedades y los desastres naturales no son *per se* objeto del plan de Naturaleza, sino consecuencias inevitables de las cosas buenas que existen. Un ejemplo de ello, que usaba Crisipo, es la fragilidad de la cabeza humana (*SVF*, II, 1170). A fin de desempeñar su función, la cabeza, se dice, está formada de huesos muy finos y delicados. No es bueno para la cabeza el ser frágil, pero más vale la fragilidad y una buena cabeza, que una mala pero sólida. La ilustración está bien buscada, porque ejemplifica el hecho de que la Naturaleza juega un doble papel en toda explicación causal. Decir de algo que es natural, en el estoicismo, es combinar descripción y valoración. La Naturaleza abarca juntamente el modo como son las cosas y aquel como habían de ser. Es importante recordar que la Naturaleza es concebida como «artífice» (fuego artístico). Para comprender la labor de un artífice necesitamos conocer, juntamente, lo que está haciendo (p. ej., alisando una superficie plana) y por qué lo está haciendo (p. ej., para hacer una mesa). El artesano trabaja con un propósito. De igual manera, las obras de la Naturaleza —que son realidades— están trazadas con un propósito, y porque la Naturaleza posee recta razón, sus propósitos son necesariamente buenos. Los estoicos consideraban a la providencia de la Naturaleza como algo que sería contradictorio negar: es tan natural como el calor al fuego o la dulzura a la miel (*SVF*, II, 2118).

Si la providencia de la Naturaleza lo abarca todo, entonces cualquier suceso que cause injuria o sufrimiento ha de ser interpretado como algo que, si todos los hechos fueran conocidos, lo reconocerían los hombres racionales como beneficioso. Como escribió Pope, siguiendo a Shaftesbury: «Toda discordia, armonía no comprendida, todo mal parcial, bien universal» [51]. Mas todos los hechos no pueden ser conocidos y, por consiguiente, el supuesto valor de mucho de lo que acontece ha de ser supuesto. Esta actitud optimista frente a los sucesos naturales, no importa lo terribles que puedan parecer, resulta uno de los rasgos menos fáciles de gustar del estoicismo. Equivale a decir que la visión humana es limitada, incapaz de captar la plena perspectiva cósmica. Mas, hasta en sus más nobles cimas, en los escritos de Epicteto o Marco Aurelio, hay algo escalofriante y sorprendente en la fe estoica de que a la postre todo acabará en bien. Ellos fueron los únicos filósofos griegos que trataron de hallar una razón para cuanto incluía su concepto de una Naturaleza perfecta que todo lo abarca.

---

[51] Basil Willey ha estudiado la idea de la Naturaleza como orden armonioso que proclama la acción divina en *The English Moralists* (Londres, 1964).

El alma y la naturaleza humana

¿Qué hay en el hombre que le distingue de otros objetos físicos? La respuesta que tradicionalmente ha dado la filosofía es que el hombre posee una mente. Mas, ¿qué es la mente? A esta cuestión ha sido ofrecida una variedad de contestaciones que aturden, que van desde un mentalismo a ultranza, que reduce el cuerpo a la mente, a un materialismo a ultranza, que reduce la mente al cuerpo. Entre esos dos extremos puede hallarse un amplio número de posiciones intermedias. Platón y Descartes consideraban al cuerpo y la mente como dos clases de cosas completamente diferentes, teoría que al punto suscita el problema de cómo una de ellas pueda actuar sobre la otra o sufrir acción de la misma. En su influyente obra *El concepto de la mente,* Gilbert Ryle se propuso destruir el «mito cartesiano», argumentando que no existe sustancia interna que nombremos cuando hablamos de la mente. Hablar de la mente, para Ryle, es describir unas disposiciones públicamente observables de una persona para comportarse en varias maneras. Más recientemente, se han hecho tentativas que muestran que no existen buenas razones para negar que los procesos mentales sean puros procesos físicos en el sistema nervioso central [52]. Son ellos cabalmente dos ejemplos notables del debate continuado que, cualquiera que sea su resultado final, no es probable reconforte mucho a platónicos y cartesianos. La teoría estoica de la mente cobra nuevo interés en el clima filosófico contemporáneo.

Tanto la idea de la mente basada en el comportamiento como la materialista, guardan afinidades con las ideas estoicas, mas ninguno de esos términos es una descripción adecuada de su teoría. En la filosofía natural estoica, como hemos visto, la mente y la materia son dos constituyentes o atributos de una cosa, el cuerpo, y este análisis se aplica tanto a los seres humanos como a todo lo demás. Un hombre es una sustancia unificada, mas aquello de que consiste no es uniforme. Puede trazarse una amplia distinción entre su armadura física —carne, sangre, tendones— y sus facultades de sentir, hablar, etc. En último análisis, todos los atributos de un hombre son debidos a la interpenetración de la materia por el *pneuma.* Mas los estoicos aplicaban su distinción entre materia y *pneuma* a la distinción tradicional entre cuerpo y alma. El alma del hombre es una porción del aliento cálido, vital, inteligente, que atraviesa el cosmos entero (D.L., VII, 156). Lo que ofrece tal permeabilidad, en el caso del hombre, es su cuerpo, donde el cuerpo responde a la materia [53].

Debemos acordarnos de que el *pneuma,* aun cuando sea causa de todas las diferenciaciones cualitativas, no dota a todo de vida. La vida surge sólo

[52] Un ejemplo notable es *A Materialist Theory of Mind,* de D. M. Armstrong (Londres, 1968).

[53] La mayor parte de los estoicos suponen que el alma, que se separa del cuerpo en la muerte, sobrevive durante un tiempo ilimitado. Cf. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà* (París, 1971).

en las cosas individuales, si su *pneuma* posee «tensión» de cierta clase y la clase de vida depende del grado de tensión. En los vivientes, el *pneuma* se ordena de modo diverso según sean ellos plantas, animales u hombres; y sólo los dos últimos grupos de vivientes tienen alma (*SVF*, II, 714-16).

Los estoicos hablaban de partes, cualidades o facultades del alma. Son ocho —los cinco sentidos, las facultades de reproducción y el lenguaje, y algo llamado «principio rector» (*hêgemonikon*) (*SVF*, II, 827). Esta palabra es, gramaticalmente, un adjetivo usado libremente antes de los estoicos para significar «con potestad de mando»; mas ellos fueron los primeros filósofos que formaron de él el sustantivo que designa a cierto componente del alma. Como su nombre implica, el principio rector es «la parte dominante del alma» (D.L., VII, 159), y se halla situado, como la facultad central de sentir en de *Parva naturalia* de Aristóteles, en el corazón. Desde el corazón irradia a la otras partes del alma como «corrientes de aliento cálido» (*pneumata*) por todo el cuerpo, dirigiéndolas y, a través de ellas, el cuerpo mismo. En una comparación, Crisipo retrata el principio rector como una araña, con los hilos de su tela correspondiendo a las otras partes del alma (*SVF*, II, 879). Igual que una araña es sensible a toda perturbación de la tela, controlada por sus pies, así el principio rector recibe mensajes concernientes al mundo exterior y a estados corporales internos por medio de las corrientes aéreas que él administra.

El principio rector es la sede de la conciencia, y a él corresponden todas las funciones que asociaríamos con el cerebro. Una de esas funciones es lo que los estoicos llamaban «impulso», «un movimiento del alma hacia o apartándose de algo» (*SVF*, III, 377). Impulso es un movimiento que puede iniciar el alma al recibir alguna impresión (*phantasia*). Juntos, impresión e impulso, proporcionan una explicación causal de los movimientos animales dirigidos a un fin.

Mas esto es algo demasiado simplificado. Supuesto que todos los animales manifiesten un comportamiento dirigido a un fiin, ¿por qué ocurre que persigan unas cosas y rechacen otras? La respuesta estoica a esta pregunta es muy interesante. Razonaban que todo animal viene genéticamente determinado para manifestar justo aquellas preferencias y aversiones apropiadas a su natural constitución (*SVF*, III, 178-88). Todas las criaturas están constituidas por la Naturaleza de manera que se hallan «en buena disposición consigo mismas». La palabra traducida «en buena disposición» (*oikeios*) es usada comúnmente en griego para significar «relacionado afín perteneciente a»; mas los estoicos lo utilizan como concepto técnico, que sin duda puede ser tenido como original, aunque Zenón, si hay que creer a Antíoco, fuera influido por el académico Polemón (Cic., *Fin.*, IV, 45)[54]. *Oikeiôsis* define una relación de un animal con su entorno, mas aquello con que primariamente se halla en buena disposiciónes con sí mismo (D.L., VII, 85). Su propio hacerse cargo es una relación afectiva, y todo su comportamiento puede ser interpretado como una extensión o manifestación del

---

[54] Para un detallado estudio, cf. S. G. Pembroke, *Problems in Stoicism*, cap. 6.

mismo principio. Así, la dirección de los impulsos de un animal viene determinada tanto por lo que siente, como por su innata capacidad de reconocer aquello que le cuadra o pertenece. Si observamos a un perro buscando un hueso, es razonable inferir que el perro ha visto el hueso y siente un impulso de roerlo. Mas la razón de por qué sienta un impulso de esta clase puede remontarse a una predisposición a reconocer lo que le cuadra como a perro.

Otro factor más se halla implícito en el comportamiento del perro. Tiene la impresión sensorial de un hueso, mas la fuente de esta impresión pudo haber sido una piedra que pareciera un hueso. Supongamos que el perro va hacia la piedra y luego se vuelve atrás. Este cambio aparente de intención ha de explicarse por una nueva facultad del principio-rector, «el asentimiento». Nuestros sentidos están transmitiendo innumerables mensajes en todo momento; nosotros sólo atendemos a una fracción de ellos, a aquellos «a que asentimos». Asentir a una impresión sensible es tomar nota de un mensaje e identificar su fuente. De aquí que el asentimiento sea la condición necesaria para el impulso (*SVF,* III, 171). No nos vemos impelidos o repelidos por cosas que dejamos de reconocer como fuentes de provecho o daño. Al lanzarse hacia la piedra con apariencia de hueso, el perro tomó lo que veía por un hueso; asintió a la impresión y experimentó un impulso a causa de su predisposición a roer huesos. Una mirada más próxima fue seguida de una diferente respuesta; el perro no continuó asintiendo a que la piedra era un hueso y su comportamiento cambió su estructura en conformidad.

Las facultades que hasta ahora han sido descritas son comunes igualmente, a hombres y animales (*SVF,* II, 979-991). La posesión de un principio-rector implica la capacidad de escoger del entorno aquellas cosas que son necesarias para la propia preservación de una criatura. No implica necesariamente la posesión de razón [55]. La racionalidad es sólo característica del principio-rector en los hombres maduros. El infante «no es todavía racional» (Sen., *Ep.,* 124, 9), pues el *logos* tarda siete (o catorce) años en desarrollarse. El impulso, primer determinante del comportamiento animal, es también la facultad que dirige a los seres humanos en sus primeros años, de manera que su primer pensamiento es la propia conservación. Pero, gradualmente, al tiempo que un niño se desarrolla, su principio-rector se modifica fundamentalmente por el crecimiento de la razón, *logos.* En palabras de Crísipo, «sobreviene la razón como artífice del impulso» (D.L., VII, 86). El lenguaje está escogido deliberadamente para recordarnos que el principio causal universal está operando.

La razón, el último «desarrollador», es una facultad que conforma, mas no destruye, aquellas facultades que preceden a su emergencia. En la teoría estoica del desarrollo humano, los impulsos innatos resultan transformados por el florecimiento de la razón, de manera que cesan de existir como facultades independientes. Son dominados por la razón. La naturaleza humana

[55] Para el principio rector de los animales en general, cf. Cic. *N.D.,* II, 29; Sen. *Ep.,* 121, 10.

está constituida de manera que se desarrolle, a partir de algo no racional y como animal, en una estructura regida cabalmente por la razón. Esta concepción es de la mayor importancia en la ética estoica. El desarrollo de la racionalidad acarrea consigo un cambio en la dirección del impulso. Nuevos objetos de deseo toman precedencia sobre la satisfacción de necesidades corporales elementales. Se descubre que la virtud es algo que «pertenece al hombre», en un sentido más fundamental que el alimento, la bebida, el cobijo y lo demás (Cic., *Fin.*, III, 20 y ss.). Mas los procesos en marcha son todavía los mismos, en el sentido de que, tanto el hombre como la bestia, actúan naturalmente cuando persiguen aquellas cosas que les «son propias».

Dejo para la próxima sección un amplio estudio sobre este desarrollo «natural» hacia una vida moral. Pues introduce una dimensión normativa que no se puede captar adecuadamente hasta que no hayamos completado la descripción de las facultades mentales. Mas los hechos y los valores no pueden, en último análisis, manterese aparte unos de otros en el estoicismo. Este punto aflora muy sutilmente en un pasaje de Epicteto, relevante para nuestra inmediata disensión:

> «Hallarás muchas cosas sólo en el hombre, de las que el animal racional tiene particular necesidad, pero también hallarás otras muchas que son comunes a nosotros y a los irracionales. Ahora bien, ¿comprenden también ellos la relación existente entre los hechos? De ningún modo. Necesidad y comprensión son dos cosas distintas. Dios necesita de los animales para utilizar las impresiones, y de nosotros para comprender su uso. Por eso a aquéllos les basta el comer, el beber, el reposar y el engendrar, más a nosotros, a quienes Dios donó la facultad de comprender, esas cosas no nos satisfacen. A menos que no obremos adecuadamente, conforme a la naturaleza y disposición de cada uno, no lograremos nuestro propio fin. Pues esos fines son diferentes según la constitución de cada uno. Dios ha hecho al hombre como espectador suyo y de sus obras, y no sólo espectador, sino también intérprete de ellas. Por eso es vergonzoso para el hombre comenzar y acabar donde lo hacen los irracionales; debe comenzar precisamente allí donde ellos terminan, y también acabar donde acabó con nosotros la naturaleza» (I, 6, 12-20).

Las observaciones acerca de la naturaleza humana en este texto son holgadamente no-empíricas. Qué signifique ser moralmente consciente, experimentar esperanza, júbilo, respeto, pesar, reconocer que el mundo es multidimensional no son eso facetas de la naturaleza humana susceptibles de ser establecidas en sentido científico ordinario [56]. Mas, a tal punto forman parte de lo que es ser hombre, que toda teoría comprehensiva de la naturaleza humana que no las incluya carecerá de valor. Los estoicos se mani-

[56] Una obra sugestiva que desarrolla este punto es *A Rumour of Angels* (Harmondsworth, 1969), por Peter L. Berger.

festaron sensibles a este punto. Su concepto de la naturaleza humana es descriptiva y prescriptiva a la vez. Por una parte, incluye un número de facultades mentales que dan cuenta del comportamiento humano en un sentido fáctico. Mas también sanciona un modo de conducta que es el uso de facultades para el propósito señalado por la Naturaleza universal.

La racionalidad humana y las pasiones

El alcanzar la racionalidad es concebido como algo que altera la completa estructura del principio-rector de un hombre. La conducta humana según el estoicismo ortodoxo, no puede ser analizada en términos de tres componentes físicos independientes, tal como lo plantea el modelo platónico De acuerdo con Crisipo, «no se da una cosa tal como los elementos apetitivos y espirituales, pues el conjunto del principio-rector humano es racional» *(SVF,* III, 115). A primera vista, ello parece una rara y nada plausible afirmación, y como tal ha sido interpretada tanto por antiguos como por modernos [57]. Posidonio rechazó la teoría de Crisipo, en buena parte fundado en que dejaba de lado elementos «irracionales» en la experiencia humana [58]. Platón había acudido a esto, así parecía, tratando el apetito como un componente del alma distinto de la razón, aunque capaz de someterse a ella o rebelarse contra la misma. Muchos estudiosos han reprochado a Crisipo su excesivo intelectualismo [59]. Tales críticas tienen algo de razón mas han sido hechas muy atropelladamente. Crisipo era un filósofo de primer rango, y antes de despachar alguna de sus teorías como desatinada, es esencial tomarlas en serio.

Buena parte de la dificultad ha surgido a causa de que la palabra «racional» (o, en griego, *logikos)* es un término impreciso y, a menudo, emotivo El cargo mayor contra Crisipo es que desafía el sentido común al negar un distinción entre, por ejemplo, desear o temer y calcular o deliberar. Mas ¿e así? La respuesta depende de qué se entienda por racional, y lo que Crisip entiende, está bien claro. La racionalidad del principio-rector cabe analizarl como sigue: todas las operaciones humanas —percepción, procreación, lenguaje, deseo— vienen causalmente afectadas por el hecho de ser el hombr una criatura que ve relaciones entre las cosas y posee los medios para expresarlas mediante un pensamiento articulado [60]. Consideremos ahora cóm afecta esto al tratamiento que hace Crisipo del deseo o del impulso.

El impulso, aparte de ser «un movimiento del alma hacia o repeliend algo», podemos describirlo como «un acto de asentimiento» y como «l razón del hombre, que le ordena actuar» *(SVF,* III, 171, 175). La primer

[57] Galeno, tomándolo de Posidonio, critica extensamente a Crisipo, *De placiti Hippocratis of Platonis,* Libros IV-V.

[58] *Posidonio,* vol. I, ed. Edelstein y Kidd, frs. 31-5.

[59] Para un tratamiento más benévolo, cf. Josiah B. Gould, *The Philosophy o Crisippus,* pp. 181-96, y J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* pp. 22-36.

[60] Ver, por ejemplo, los pasajes citados en la p. 125.

descripción es un informe físico de algo que se presenta a la conciencia como una orden. Un ejemplo nos ayudará para elucidar las otras dos descripciones. Todo acto de percepción implica asentimiento, aceptando que aquello que veo es, digamos, una naranja. Mas supongamos que yo no sólo veo una naranja, sino que también me apodero de ella, y que me pongo a comerla. La explicación de Crisipo del segundo hecho es que, al asentir a mi estar viendo una naranja, brota también de mí un imperativo de comerla. ¿Por qué actúo así? Porque soy un hombre a quien le gusta comer naranjas. Mi acto de asentir a lo que veo no es en este caso un mero acto de percepción (aunque muy bien pudiera serlo); contiene también un elemento apetitivo. La naranja se me brinda como «algo bueno para mí», y este «brindárseme como un bien para mí» significa que yo la deseo. Mi impulso es un acto del principio-rector, y es racional en el sentido de que es un imperativo implícito en un juicio *de la clase que incita a la acción.* Esto no hace de mi impulso sólo un pseudo-deseo. Describirlo como lo hace Crisipo es analizar la noción de un deseo. Lo que distinguirá un mero asentimiento intelectual a la proposición «X es un bien para mí» de la proposición «yo deseo X» es un movimiento anímico que sigue solamente en el último caso [61].

La doctrina de Crísipo acerca de las pasiones sigue una línea similar [62]. Una pasión se define como «impulso» *plus* alguna otra cosa. Los impulsos se convierten en pasiones si son «excesivos» *(SVF,* III, 479), y su mismo exceso se manifiesta en el movimiento del corazón *(SVF,* II, 899). Lo «excesivo» de una pasión es comparable al sentido en que un hombre que corre «sobrepasa» a un hombre que pasea. Crisipo decía también que las pasiones son falsos «juicios» que tienen como predicado un gran bien o un gran mal *(SVF,* III, 466, 480). El miedo es «juicio de un mal inminente que parece ser intolerable». En cuanto que las pasiones implican juicios de valor no difieren de los impulsos. La diferencia entre unos y otras es analizada en términos de «razón». Las pasiones en cuanto distintas de los meros impulsos son «no-racionales».

Mas parece que incurrimos aquí en una contradicción. Si el principio rector humano sólo admite disposiciones racionales, ¿cómo son posibles unas pasiones tales cual se las describe? Esta dificultad se resuelve ostensiblemente distinguiendo entre «recta» razón y razón «viciada» *(SVF,* I, 202). Todo cuanto un hombre hace es racional en cierto sentido; ésta es una verdad analítica, dado que el hombre es «animal racional». Mas, en otro sentido, el sabio u hombre de bien, es criterio de racionalidad, dado que él solo posee recta razón *(SVF,* III, 560). El alma admite diferentes grados de tensión, y todo hombre cuyo *logos* no se mantiene firme en el recto grado de ten-

---

[61] El impulso, a diferencia de los juicios en sentido más amplio, sólo puede ser incitado por algo que tenga valor absoluto o relativo, SVF, III, 118-21. Aunque todos los impulsos sean actos de asentimiento, no hay razón para suponer que los estoicos pensaran que todos los actos de asentimiento fueran impulsos.

[62] Este párrafo no toma en consideración los así llamados «buenos estados emocionales» —alegría, buenos deseos y discreción— que son concomitantes de un principio rector perfectamente racional, SVF, III, 431-42.

sión no alcanza una perfecta racionalidad *(SVF,* III, 473). Hasta este punto su disposición es no-racional. Posee un *logos* débil. «Pasión no es más que *logos,* ni cabe aquí una contienda entre dos cosas, sino un volverse hacia ambos aspectos; esto pasa inadvertido a causa de lo súbito y rápido del cambio» *(SVF,* III, 459). Aquí tenemos la explicación estoica del conflicto entre la razón y la pasión. La diferencia con Platón es, primariamente, de orden temporal. Tal como los estoicos querían, un hombre no queda simultáneamente sujeto a la influencia de dos poderes distintos. Más bien, si él no es un sabio cuya vida se sostenga firme a un igual nivel, estará expuesto a cambios súbitos y fluctuaciones de su principio-rector. En un momento determinado puede asentir a la auténtica proposición estoica de que el dolor no es un mal; mas si su juicio no está seguramente asentado, no será lo suficientemente fuerte para rechazar el juicio contrario, que afirma que el dolor es algo muy malo, lo cual acude a su mente y es acompañado de una reacción corporal cuando el dentista le perfora la muela. Los estoicos distinguían a los hombres de bien de los otros por referencia a la firmeza o consistencia de su *logos.* En el peor de los casos, un hombre podrá poseer un principio rector que no sea racional en el sentido correcto. Mas esto será probablemente un caso muy excepcional. La mayor parte de nosotros, hubiera dicho Crisipo, somos gobernados por la razón en un sentido cuasi-correcto, durante parte del tiempo; mas también somos gobernados por la razón en su sentido incorrecto, y esta ausencia de correspondencia con la recta razón nos marca y distingue como «necios» u hombres viciosos. Andamos fluctuando entre esas dos condiciones, y nuestros deseos pueden entrar en conflicto cuando una condición va seguida de la otra. Nuestro progreso moral viene tipificado, no por la extirpación de toda emoción y deseo, sino por la ocurrencia de deseos y sentimientos, que son disposiciones de un principio-rector cada vez más consistente con la recta razón. Los estoicos acentuaban la necesidad de resistir las emociones mórbidas (ver p. 201).

Si el concepto de «recta razón» choca al lector como opaco, por no decir arbitrario, puede ser útil, y sería igualmente estoico, pensar en términos de salud mental *(SVF,* III, 278). Es éste un concepto hoy frecuentemente utilizado, y la mayoría de nosotros poseemos probablemente algún criterio implícito de normalidad, por el cual juzgamos el comportamiento de otros. Existe en nuestra sociedad una tendencia marcada, probablemente en aumento, a tratar como defectos personales disposiciones que nuestros abuelos habrían denominado moralmente reprensibles. Una generación educada por Freud y consciente del daño que la negligencia puede causar en el desarrollo de un niño, confía menos en su competencia para actuar como censor moral. Salud y enfermedad son términos que no poseen connotaciones morales necesarias. Los estoicos, aunque dividían a la humanidad en las categorías de sabios y necios, preferían esa terminología a «buenos» y «malos». Error o ignorancia, no innata perversidad o pecado, es la característica del necio, y los estoicos, como ya hemos mencionado, apelaban a factores del entorno para explicar la «perversión» de la razón. Igualmente, la educación y la aplicación podrían poner a un hombre en el camino de la

virtud. Nadie nace sabio y no hay elegido congénito. Mas la naturaleza humana es tal, que un hombre puede alcanzar verdadero bienestar si reconoce las implicaciones cabales de su propia racionalidad. Apuntes de las mismas han sido ya dados en nuestras páginas anteriores. Y serán desarrollados en la próxima sección.

El análisis estoico de la naturaleza humana puede, ciertamente, ser censurado con distintas razones. Su exposición del deseo y de la pasión, aun interpretada conforme a los perfiles insinuados, permanece insensible a otros aspectos del comportamiento humano, que no cabe reducir, en sentido ordinario, a la racionalidad. También puede uno lamentar el fallo de describir facultades mentales en lenguaje de ausencia de valores. El segundo cargo podría aplicarse también a Platón y, en menor alcance, a Aristóteles. De ponernos a ello, habríamos de reconocer que carecemos hoy de algo susceptible de ser llamado una teoría comprehensiva de la naturaleza humana. Esto puede ser algo bueno, porque teorías sobre la naturaleza humana han sido utilizadas sobradas veces para propósitos enemigos del bienestar humano. Mas es importante percatarse del hecho de que las ciencias especiales, psicología, antropología, sociología, bioquímica, junto con la filosofía y la religión, están tratando todas de decir algo acerca de aspectos diferentes de la misma cosa, el hombre. Los estoicos, igual que otros filósofos griegos, supieron ser más audaces que nosotros. No sufrieron las desventajas de una creciente fragmentación del conocimiento. En un sentido científico exacto sabían extraordinariamente poco. Mas lo cierto es que aplicaron lo que conocían a propósitos que son todavía instructivos.

V. *La ética estoica*

> La virtud del hombre feliz y de una vida bien conducida consiste en esto: que todas sus acciones están fundadas sobre aquel principio de armonía entre su propio espíritu y la voluntad del rector del universo (D.L., VII, 88).

En una de las analogías que utilizaban los estoicos para ilustrar la relación entre las subdivisiones de su filosofía, la ética es comparada al «fruto de una huerta» (*SVF,* II. 38). Es una imagen adecuada. La lógica y la filosofía natural preparan el terreno para la ética, y el lector habrá advertido que se ha aludido frecuentemente a doctrinas morales en el tratamiento de los dos primeros temas. La Naturaleza, que el «físico» y el dialéctico investigan desde sus puntos de vista específicos, es también, en el estoico, la última fuente de cuanto posee valor. Así, Crisipo escribía: «No hay vía posible o más acomodada para abordar el tema de los bienes y los males, las virtudes y la felicidad, que partiendo de la naturaleza universal y el gobierno del universo» (Plut., *Stoic. rep.,* 1035 c). La Naturaleza (Dios, *pneuma,* causa, *logos* o destino) es un ser perfecto, y el valor de todo lo

demás en el mundo se asienta sobre su relación con la Naturaleza. La conformidad con la Naturaleza denota valor positivo y la contradicción con la Naturaleza su opuesto.

La parte y el todo

Mas, ¿qué será para algo conformarse o dejar de conformarse con la Naturaleza? Es ésta claramente una cuestión fundamental, y su análisis requiere que hagamos numerosas distinciones. Ante todo, necesitamos especificar qué sea aquello de que estamos hablando. Si nuestro tema es una planta, entonces sabemos lo que quiere decir que una planta florece. De modo similar, es relativamente fácil distinguir en, por ejemplo, un grupo de gatos, aquéllos cuya condición es excelente y aquéllos cuya condición no lo es. Una planta o un gato se conforman con la naturaleza de plantas o gatos cuando crecen y se comportan en un cierto modo. Este modo define lo que vale para algo ser bueno en su clase, y cabe clasificar las cosas como apropiadas o inapropiadas para plantas, animales y hombres por referencia a esta norma natural. En este método de análisis la conformidad con la Naturaleza universal es referida a la naturaleza apropiada al tipo de cosa en cuestión [63]. El concepto de Naturaleza universal es necesariamente complejo, con diversidad de referencias. El comer heno es natural para los caballos, mas no para el hombre. Concuerda con la Naturaleza universal el que los caballos hayan de comer heno, y que los hombres hablen un lenguaje. Mas lo primero es inapropiado para los hombres y lo último para los caballos. La Naturaleza universal sanciona una norma para cosas particulares —la naturaleza de las plantas, animales y hombres—, por referencia a la que cabe decir que alcanzan o no alcanzan sus fines individuales.

Podemos llamar a este método, el análisis según la perspectiva de la parte. Mas la Naturaleza universal ubica todas las naturalezas particulares, y a éstas sólo cabe describirlas y evaluarlas desde la perspectiva del todo [64]. Es un hecho obvio que muchas criaturas no experimentan cosas que son apropiadas a su naturaleza particular. La enfermedad, la droga o el hambre crean condiciones que hacen imposible a muchos vivientes funcionar adecuadamente. ¿Son tales hechos contrarios a la Naturaleza? Ya conocemos la respuesta estoica a esta pregunta. Desde el punto de vista del largo plazo nada es independiente del ordenamiento de la Naturaleza. Si un suceso es considerado aparte de su relación con el cosmos como un todo, podrá ser valorado como natural o antinatural (o ni natural ni tampoco antinatural) para la criatura afectada por él. Desde la perspectiva de la parte, la pobreza y la enfermedad son antinaturales para la humanidad. Mas tal análisis sólo se hace abstrayendo la naturaleza humana de la Naturaleza uni-

[63] Cf. el procedimiento en Cic. *N.D.*, II, 120 ss., Sen., *Ep.* 124, 7-24.

[64] Es característico de Marco Aurelio analizar las cosas particulares desde esta perspectiva, VIII, 46, V, 8, etc.

versal. Desde la perspectiva del todo, semejantes condiciones no resultan no naturales, porque todos los sucesos contribuyen al *universal* bienestar universal.

Esas dos perspectivas van juntas en muchos textos estoicos. «Muchas cosas exteriores pueden estorbar el que las naturalezas individuales alcancen su propia perfección, mas nada cabe que cierre el paso a la Naturaleza universal, porque sostiene y mantiene unidas todas las naturalezas» (Cic., *ND*, II, 35). El universo como un todo es perfecto, y su perfección es compatible con, y aún la requiere, una cierta cantidad de cosas que son no naturales, si sólo se considera la perspectiva de la parte. Marco Aurelio escribe: «Bienvenido sea cuanto acontece, aun si parece duro, porque contribuye a la salud del universo y al bienestar de Zeus. Porque El no habría acarreado esto a un hombre si no fuera de provecho para el todo» (V, 8). Desde la perspectiva del todo, nada de lo que acontece a un hombre es perjudicial, ni para él ni para el todo. Ciertas cosas pueden ser llamadas perjudiciales si son contrarias a la Naturaleza desde la perspectiva de la parte. Si la Naturaleza hubiera podido armar un mundo perfecto sin tales cosas, así lo habría hecho. La Naturaleza no ordena el sufrimiento por sí mismo, sino porque resulta necesario para la economía del todo.

De lo dicho hasta aquí se desprende que no natural es una evaluación y descripción de sucesos que sólo cabe aplicar cuando referimos la Naturaleza a la marcha de las cosas particulares. Los estoicos se empeñan en postular que, desde la perspectiva cósmica, todo cuanto acontece concuerda con la Naturaleza y está, por consiguiente, bien. Mas, en ese caso, nada está mal (Marco Aurelio, II, 17). Con todo, los estoicos insistían esforzadamente en que el término «malo» tiene un uso válido; que existe algo que, en puro análisis, debe ser juzgado como contrario a la Naturaleza. Su tentativa de resolver esa aparente contradicción implica también una ulterior distinción conceptual, mas antes de estudiar esto, unos versos de *Himno a Zeus* de Cleantes nos ayudarán a proyectar luz sobre el dilema:

Nada sucede en la tierra aparte de ti, oh Dios,
ni en la etérea región celeste ni en el mar,
salvo aquello que los malos ejecutan en su insensatez;
mas tú sabes la manera de convertir lo torcido en recto,
y ordenar el desorden, y para ti lo extraño viene a ser familiar.
Y así todo lo has ajustado en uno, bienes con males,
de modo que un logos *surja de todo, sempiterno,*
del cual los malos mortales se apartan,
desgraciados miserables, que siempre codiciando la posesión de bienes,
ni ven la ley universal de Dios ni la escuchan,
obedeciendo a la cual podrían gozar de una vida feliz.

(Versos, 11-21, *SVF*, I, 537)

Este punto de vista perdura desde el estoicismo más antiguo hasta el posterior. Epicteto, casi cuatro cientos años después de Cleantes, lo parafrasea:

> «(Zeus) ordenó que hubiera verano e invierno, y abundancia y esterilidad, y virtud y vicios, y todas esas oposiciones, para la armonía del conjunto» (I, 12,16).

Mucho podría escribirse sobre el trasfondo pre-estoico de tales sentimientos, mas no puedo desarrollar aquí este interesante tema[65]. Según Cleantes, todo sucede de acuerdo con Zeus (o con la Naturaleza), con una excepción. «Aquello que los malos ejecutan en su insensatez» es contrario a la voluntad de Zeus. Mas, en la siguiente oración, Cleantes matiza esta afirmación. De la desarmonía, Zeus crea armonía. Y así parece que todo, en última instancia, incluidas las acciones de los malos, concuerda con Zeus (o la Naturaleza).

Es difícil resistir a la conclusión de que el deseo estoico de atribuirlo todo a un único principio, haya producido una incoherencia fundamental en este punto. Mas a esto ellos replicarían que la armonía del universo, como un todo, es algo que trasciende a todo intento de ver el mundo desde la perspectiva de una parte singular. Si vemos las operaciones de la Naturaleza como contradictorias, esto se debe a las limitaciones de la visión humana. Además, la Naturaleza no quiere las acciones de los malos. Armonizar disonancias, no crear disonancia es la obra de la Naturaleza.

¿Qué significa este último aserto? Crisipo argumentaba que la virtud no puede existir sin el vicio *(SVF,* II, 1169 y s.), y podría comentarse que resulta difícil ver cuál fuera el uso de uno de estos términos, a menos que el otro fuera también aplicable a otra cosa. El decía también que resulta más propio vivir en posesión de una razón corrompida, que no vivir en absoluto *(SVF,* III, 760). Estas afirmaciones son esenciales para la comprensión de la ética estoica. A diferencia de todos los otros seres naturales, sólo el hombre está dotado por la Naturaleza con la capacidad de comprender los sucesos cósmicos y de promover la racionalidad de la Naturaleza con su propio esfuerzo. Mas, igualmente, él es el único ser natural que posee la capacidad de obrar en una manera que deje de conformarse con la voluntad de la Naturaleza. Estas facultades antitéticas son las que hacen al hombre un agente moral. Esto es, alguien de cuyo comportamiento y carácter pueda predicarse «bueno» y «malo»[66]. Al dotar al hombre de razón *(logos),* la Naturaleza ha asegurado el que todo hombre será bueno o malo y obrará bien o mal. Mas la propia dispensación de la Naturaleza no es

---

[65] Ver especialmente Heráclito, fr. 67: «Dios es día noche, invierno verano, guerra paz...»; fr. 102: «Para Dios todas las cosas son hermosas y justas, mas los hombres han juzgado que unas cosas son justas, otras torpes». Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, Los Angeles, Londres, 1971) debe ser consultado para el transfondo literario antiguo.

[66] Para la tesis de que el bien sólo puede realizarse en lo que es racional, cf. Sen *Ep.* 124, pp. 13 ss.

moralmente neutral. El hombre viene naturalmente pertrechado de «impulsos hacia la virtud» o «simientes de conocimiento», y este pertrecho es suficiente para poner a la razón humana en el buen camino (*SVF*, I, 566; Sen., *Ep.*, 120, 4). Mas la propia Naturaleza no va más allá [67]. El logro de un buen carácter reclama los más arduos esfuerzos de todo hombre y, como hemos visto, las influencias exteriores pueden estorbarle (y generalmente así ocurre) para desarrollar una disposición racional perfectamente armónica con la propia Naturaleza.

Para hacer alcanzable la virtud, la potencialidad de vicio ha de ser también entregada. La Naturaleza ha establecido esas condiciones, y dado al hombre el *status* de un agente moral al hacerle partícipe consciente en el proceso racional del universo. El efecto de esto es presentar ante la mayoría de los hombres una tarea que ellos son demasiado «necios» como para desempeñarla cabalmente del modo que la Naturaleza querría que ellos adoptaran. Mas su «malicia» no resulta contraria a los últimos propósitos del cosmos, si tales propósitos incluyen el ofrecimiento de una vida elegida deliberadamente para armonizar con la Naturaleza. Según juzgan los estoicos el mundo, vale más ser vicioso y tener la oportunidad de virtud, que no verse denegada la última posibilidad.

Al dotar al hombre de razón la Naturaleza le hace, desde la perspectiva de la parte un agente autónomo (ver pp. 166 y s.). El carácter que desarrolla un hombre, aunque ello incida en la ley de causa y efecto, es su propio carácter, no el de la Naturaleza. Un hombre no es responsable del entorno en el que se encuentra. Pero le debe ser atribuido el modo de actuar en relación con él mismo. Los estoicos subrayaban la importancia de apuntar a un resultado deseable, más que de lograrlo [68]. Los juicios morales y el bienestar humano son referidos a la actitud interior del agente, a su estado mental. Esta distinción entre los resultados externos y las intenciones, se ilustraba con el simil de un perro atado a la trasera de un carro. El carro representa la situación externa del hombre. El no puede obrar independientemente de ésta, mas, así argumentaban, el propio hombre, y no su entorno, puede decidir acerca de si va a correr voluntariamente o va a ser arrastrado. «Guíame, oh Zeus, y tu Destino, al puesto que ya por vosotros tengo señalado. Porque iré libremente, mas si yo, habiendo crecido mal, me mostrase reticente, acudiré igualmente» (Cleantes, *SVF*, I, 527) [69].

Mas aquí, es claro, nos encontramos con otra dificultad crucial. Muchas de las cosas que suceden al hombre durante el curso de su vida no pueden ser aisladas de sus propias intenciones. Los estoicos frecuentemente discurren como si todas las circunstancias externas quedaran a salvo de un poder individual que las altere. Mas si la noción de una vida asignada va a ser compatible con un juicio moral, entonces sólo tiene sentido contemplar un muy limitado grupo de circunstancias como dispensadas por Dios o por la

[67] Cic. *Leg.*, I, 27; Sen. *Ep.*, 49, 11.

[68] Ver además p. 194.

[69] Hemos estudiado este pasaje y sus implicaciones morales en *Problems in Stoicism*, cap. 8, pp. 192 ss.

Naturaleza. Ciertamente, no sería estoico considerar a un criminal habitual como a un hombre de bien. Los actos de un criminal no pueden ser explicados como tareas a él asignadas, las que él habría de cumplir voluntariamente, ya que habrán de ocurrir en todo caso. Al defender la aceptación de la situación exterior, los estoicos no recomendaban la pasividad, ni miraban los resultados de las acciones de un hombre de bien como equiparables en valor a aquellas de un malvado. Mas la posibilidad de libertad interior, y la distinción entre bien y mal, que la Naturaleza asegura como providente, no pueden ser integradas fácilmente con las necesidades fácticas que la Naturaleza establece como destino. Los estoicos trataron de superar este problema subrayando la importancia de la educación. Los potenciales iniciales de un hombre se suponen ser tales que, mediante un riguroso entrenamiento, él pueda conseguir una disposición que opere en completo acuerdo con el orden fáctico y moral de las cosas. Mas logro o fracaso parecen depender de la Naturaleza y circunstancias exteriores, antes que de algo en cuya virtud el individuo pueda, con razón, ser elogiado o censurado.

Una vez esbozadas algunas de las características y problemas de la ética estoica, pasemos a los detalles, siguiendo la metodología estoica en cuanto sea posible. No será posible estudiar aquí su trasfondo histórico (ver p. 115), mas los lectores familiarizados con la ética socrática, platónica y aristotélica habrán de advertir muchos puntos de contacto con el estoicismo.

Del impulso primario a la virtud

Diógenes Laercio nos cuenta que, de Crisipo en adelante, los estoicos dividían la «parte moral de la filosofía» en un número de subsecciones (VII, 84). Del esquema que cita Diógenes exceptúa los nombres de Zenón y Cleantes, aunque observa que «ellos hicieron la división *(i.e.,* clasificaron) en ética, lógica y física». Los antiguos estoicos diferían de los subsiguientes en tratar la ética «menos metódicamente». Conocemos demasiado poco de Zenón y Cleantes como para hacer un balance ajustado de las innovaciones éticas, originales de Crisipo. No es probable que se diferenciara grandemente de aquéllos en materias sustanciales. La depuración y sistematización de la filosofía moral estoica fue probablemente su primer objeto en este campo. La mayoría de los testimonios que presentaré en las páginas siguientes se derivan, cierta o posiblemente, de la enseñanza de Crisipo, y puede presumirse razonablemente que la mayoría de las doctrinas tratadas aquí son aquéllas que habría abrazado un estoico en la mitad del período helenístico.

La división de la ética atribuida a Crisipo abarca tres grandes categorías: primera, «sobre el impulso»; segundo, «sobre los bienes y los males»; tercera, «sobre las pasiones» [70]. La primera categoría se subdivide en «vir-

[70] Esta interpretación de las categorías éticas es también adoptada por Zeller, *Phil. der Griechen,* vol. III, 2, p. 206, n. 1.

tud» y «el fin de la acción»; la segunda tiene como secciones «valor primario», «acción moral» y «actos apropiados». Finalmente, después de «sobre las pasiones», Diógenes inserta un tópico, «persuasiones y disuasiones», que hay que considerar probablemente como un apéndice, que da prescripciones y proscripciones basadas en la teoría ya sentada. El propio sumario de Diógenes y, en menor medida, el libro III de *De finibus* de Cicerón y el compendio de Ario Dídimo en Estobeo corresponden limpiamente a esta ordenación del material a tratar. Es una presunción razonable el que los manuales existentes de ética estoica reflejen el mismo orden en que los estoicos presentaban el tema.

De nuestros resúmenes, el más informativo, desde un punto de vista filosófico, es, sin duda, el de Cicerón. Cuál o cuáles fueran sus fuentes no lo sabemos, mas Cicerón se refiere expresamente a todos los representantes más importantes del estoicismo antiguo, y a Crisipo en particular. La característica formal más interesante del libro de Cicerón es su lógica o pretendida coherencia lógica. La cualidad de razonamiento es desigual, mas esto y un número de oscuridades puede ser debido a Cicerón, más bien que a algún escritor estoico. Lo que resulta innegable es el intento de presentar una serie de verdades morales tan relacionadas que la última es plenamente congruente con la primera. A lo largo de todo el libro abundan conexiones lógicas —«de esto se sigue que», «supuesto..., es necesario que», «si..., no se sigue que», etc.—, y la obra, en conjunto, parece destinada a poner de manifiesto mediante el lenguaje la coherencia que los estoicos postulaban como característica de la Naturaleza. El procedimiento, como algo del pensamiento mismo, recuerda el *Mos geometricus* de Spinoza. Spinoza es, desde luego, todavía más formal, pero su práctica de ir estableciendo una cadena continua de razonamientos, consistente en proposiciones, pruebas y corolarios, habría ganado la firme aprobación de Crisipo. Las semejanzas no son accidentales. Como Spinoza, los estoicos buscaban deducir conclusiones éticas de premisas que describían los atributos totales de una Naturaleza perfecta.

El punto de partida de la ética estoica es el «impulso primario» de una criatura recién nacida. El testimonio de Diógenes Laercio en este punto merece ser citado por extenso:

> «Los estoicos dicen que el animal tiene su propia protección como objeto de su impulso primario, puesto que la Naturaleza, desde un principio, les acomoda consigo mismo, como dice Crisipo en su libro I de *Acerca de los fines:* lo primero con que se acomoda todo animal es con su propia constitución y su hacerse cargo de ello; porque no era presumible que la Naturaleza alienara al animal de sí mismo ni que, habiéndolo hecho, no le dotara de actitud de extrañamiento o acomodo. Síguese, pues, que habiendo constituido al animal, le acomodase consigo mismo: así es como rechaza lo que es dañoso y persigue lo que le es adecuado o afín.
>
> Los estoicos prueban que es falsa la aserción de que el placer es

el objeto del primer impulso del animal. Pues el placer, postulan ellos, si realmente existe, es un producto secundario, cuando la Naturaleza, por sí misma ha buscado y adoptado las cosas adecuadas a la constitución del animal: un tal placer es como el buen crecer de los animales y el florecer de las plantas. La Naturaleza, afirman, no hizo una distinción absoluta entre las plantas y los animales, supuesto que gobierna también las plantas independientemente del impulso y de la sensación, y en nosotros tiene lugar también cierto proceso como el vegetativo. Mas dado que los animales poseen la facultad adicional del impulso, por medio de cuyo uso persiguen lo que les es propio, resulta conforme con la Naturaleza en los animales el ser dirigidos por el impulso. Y dado que la razón, de acuerdo con una prescripción más perfecta, ha sido dispensada a los seres racionales, la vida conforme a la razón justamente resulta conforme a su propia Naturaleza; pues la razón nos viene como modeladura del impulso» (IVV, 85-6)[71].

Algo se ha dicho ya en este libro acerca de los conceptos de impulso y «propia conformidad» usados en este pasaje (p. 170). En tratados estoicos más técnicos fueron desplegadas con mucho detalle argumentaciones referidas a ellas, como podemos decir de los fragmentos de *Los fundamentos de la ética* de Hierocles (ver p. 119). El autor de esta obra se esfuerza en demostrar que la primera cosa de que se da cuenta una criatura no es algo del mundo exterior, sino de sí misma. Hacerse cargo de sí mismo, arguye, es la condición previa para percibir lo exterior; pero hacerse cargo de uno mismo es, al mismo tiempo, imaginarse a uno mismo en relación con otra cosa[72]. El propio conocimiento del niño se manifiesta por su relación con el pecho de su madre. Su percepción de éste es así parte integrante de su percibirse a sí mismo. Y si preguntamos, ¿qué actitud adopta una criatura hacia su propia imagen?, la respuesta ha de ser, afecto. Pues todas las criaturas, hasta el límite de su poder, se esfuerzan por conservarse a sí mismas y rehuir lo que es dañoso.

La última afirmación puede ser tomada como una observación empírica, mas, en la cita que Diógenes conserva de Crisipo, ello es también descrito como obra de la Naturaleza. Esto significa que un impulso primario del animal para preservarse es, no sólo un hecho objetivo, sino también algo ordenado por el ser perfecto. El impulso primario, por poseer la sanción de la Naturaleza, proporciona el punto de partida lógico a la ética estoica. Su procedimiento es del mayor interés y tiene pleno derecho a ser titulado de original.

Si los seres humanos no poseyeran facultad de raciocinio, la autoconservación, conforme a las líneas inicialmente esbozadas por Crisipo, sería para ellos la única cosa natural y, por tanto, aquella cuya persecución resultaría

[71] Para un detallado análisis lógico de este pasaje, cf. nuestra tesis «The Logical Basis of Stoic Ethics», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1970/1, 83-104. Mi traducción es reimpresión de esa ponencia.

[72] Ver además S. G. Pembroke, *Problems in Stoicism*, cap. 6, pp. 118 ss.

recta y apropiada. Obtener alimentos, guardarse de los enemigos, la procreación, éstas son actividades que un animal irracional percibe como a él pertenecientes, y al aplicarse a las mismas obra naturalmente —es decir, de la manera dictada por la Naturaleza. Se conserva a sí mismo —es decir, lo que reconoce como constituyente suyo— haciendo tales cosas. Mas, ¿no son estas actividades también naturales para los seres humanos? La respuesta estoica a esta cuestión es compleja, y para mejor abordarla lo haremos a través de una larga cita de *De finibus:*

> «Procedamos, por consiguiente, supuesto... que hemos dejado atrás esos puntos de partida de la Naturaleza, con los que ha de ser congruente lo que siga. Una consecuencia es esta clasificación primaria: los estoicos dicen que algo posee valor cuando está de acuerdo con la Naturaleza, o cuando produce ese acuerdo; consiguientemente merece ser escogido porque posee algo que lo hace importante... mientras que su opuesto no ha de ser valorado. Hemos, pues, establecido como principios básicos que aquellas cosas que sean concordes con la Naturaleza han de ser buscadas por sí mismas, y sus opuestas han de ser rechazadas. La primera función apropiada de una criatura es mantenerse ella misma en su condición natural. La segunda, que tendrá que hacerse con las cosas que concuerdan con la Naturaleza y desterrar aquéllas que le son opuestas. Una vez descubierto este procedimiento de selección y rechazo, la inmediata consecuencia es la selección ejercitada apropiadamente; luego, tal selección cumplida de modo continuado; finalmente, la selección consistente y en completo acuerdo con la Naturaleza. En este punto, por vez primera, aquello que cabe verdaderamente ser llamado bien comienza a estar presente en un hombre y ser comprendido. Porque la primera tendencia de un hombre es hacia aquello consonante con la Naturaleza. Mas, tan pronto como ha adquirido la capacidad para entender o, mejor, una provisión de conceptos racionales, y ha visto la regularidad y armonía de la conducta, valora esto muy por encima de todo aquello por lo que antes había sentido afección, y saca la conclusión racional de que ello constituye el más alto bien humano, merecedor de elogio y deseable por su propia causa. En esta armonía consiste el bien, que es la pauta para todas las cosas; y así la acción virtuosa y la propia virtud, reconocida como el único bien, aunque posterior en el origen, es la misma cosa deseable por su naturaleza intrínseca y valor. Y ninguno de los objetos primarios de tendencia natural es deseable por sí mismo» *(Fin.,* III, 20-1).

Este pasaje encierra, en comprimido, las doctrinas fundamentales de la ética estoica. El conocimiento de «aquello que verdaderamente cabe llamar bien» y de la acción virtuosa son vistos como la etapa culminante en el desarrollo de un ser racional. A partir de la infancia, una pauta de conducta viene sancionada por la Naturaleza como idónea para el hombre (y para

otras criaturas vivientes), mas la pauta cambia cuando el hombre madura, desde una criatura cuyas respuestas son de tipo meramente animal e instintivas, a un adulto dotado plenamente de razón. Cada una de las cinco etapas trazadas por Cicerón asigna a los seres humanos una función que les es idónea en un período determinado de su desarrollo. La Naturaleza humana, así definida, es un fenómeno evolutivo, concepto éste que da un carácter distintivo a la ética estoica. Cosas que son idóneas o apropiadas en una primera etapa, no cesan de ser tales ulteriormente. Mas su relación con la función de un hombre cambia según él cambia. Cada nueva etapa añade algo que modifica la función precedente inmediata. La meta del progreso es la vida de acuerdo con la naturaleza humana madura, es decir, la vida gobernada por principios racionales, que están en completa armonía con la racionalidad, metas y proceso de la Naturaleza universal.

Las etapas esbozadas aquí ofrecen un informe normativo del desarrollo de la naturaleza humana. La mayoría de los hombres nunca alcanza cumplidamente la última etapa, y muchos de ellos no llegan siquiera a la cuarta. Si esta fuera una enumeración puramente descriptiva de la evolución desde la infancia a la madurez, no existirían hombres necios o malos. Existen porque, como hemos visto, la perfección de la naturaleza humana no viene determinada con independencia de los propios esfuerzos del hombre, como lo son sus primarios impulsos instintivos. Mas la meta definitiva o función de un hombre *es* la perfección de su naturaleza.

«Función» es una palabra que ha aparecido varias veces en las últimas páginas, y puede parecer extraño designar el comportamiento moral como una función humana. El problema es el término de Cicerón, *officium,* traducción latina del término estoico *kathêkon.* Habrá que decir luego algo más acerca de este concepto. Aquí querría sólo apuntar que «función» me parece ser la traducción menos equívoca del término en nuestro contexto presente. *Officium* es una palabra ambigua. Como su derivada en castellano «oficio», *officium* es regularmente usada en latín como tarea, función o deber de un oficial o funcionario público —un cónsul, un comandante legionario, etc. Un cónsul está destinado u obligado, por su oficio, a cumplir ciertos deberes, mas no cabe hablar de los deberes de un infante, mucho menos de los deberes de las plantas y animales, a los cuales los estoicos también adscribían *kathêkonta.* Un hombre maduro, según los estoicos, tiene deberes, y esto es una interpretación apropiada de *officium* desde las etapas tres a la cinco. Mas aquello que los constituye en deberes es el hecho de que son funciones de un ser racional. Nada, en sentido moral, obliga a una criatura no racional a comportarse de un modo determinado. Es mejor, por consiguiente, traducir *officium* por «función», teniendo bien presente que ello acarrea ciertas connotaciones determinadas por la naturaleza de la criatura, cuyas funciones están sometidas a consideración.

El bien y lo preferible (ventajas naturales)

Baste esto como discusión general. El texto de Cicerón proporciona también un excelente punto de partida para emprender el tratamiento de un número de detalles fundamentales, y podemos tomar estos siguiendo el orden de su texto. Comienza con una breve declaración de qué sea para una cosa tener «valor», y este ha demostrado ser un concepto problemático según la interpretación del estoicismo; mas alguna de las dificultades que se ha encontrado en ello son más aparentes que reales [73]. Como explica Cicerón, el valor de algo en el estoicismo viene definido por la referencia a la Naturaleza. Al ponerlo con mayúscula deseo significar con ese término la Naturaleza en su sentido universal; como ya ha sido explicado, la Naturaleza puede —y muchas veces debe— ser analizada como la estructura y el comportamiento idóneo de cosas particulares —la naturaleza de una planta, la naturaleza de un animal y demás. Todo cuanto concuerde con la naturaleza de una criatura, posee necesariamente valor positivo, y todo cuanto sea contrario a la naturaleza de una criatura, necesariamente posee valor negativo (me abstengo de utilizar las palabras, obviamente más simples, «bueno» o «malo», por la razón que diré luego). La naturaleza de algo es simplemente aquella estructura y pauta de comportamiento que la Naturaleza universal ha ordenado como apropiadas o en interés de la criatura en cuestión.

Aunque cualquier cosa, y sobre todo la virtud, poseen valor porque concuerdan con la Naturaleza, los estoicos ortodoxos a partir de Zenón usaban la expresión «cosas conformes con la Naturaleza», para designar una clase particular de objetos valiosos —cuyos opuestos eran llamados «cosas contrarias a la Naturaleza» (*SVF*, III, 140-6). La clase de tales objetos era asimismo dividida, de manera que unos iban señalados como «las cosas primarias conformes con (contrarias a) la Naturaleza». Analicemos en primer lugar a las últimas. La palabra «primario» se refiere a la prioridad cronológica, y hemos visto cómo a toda criatura viviente se le acredita un impulso primario hacia su propia preservación. Aquellas cosas que instintivamente se siente empelido a buscar y a rechazar son conformes o contrarias a su naturaleza en este sentido primario, y se incluyen en ellas alimento de cierta clase, cobijo y el afecto de los padres. Mas los seres humanos, al desarrollarse, experimentan una afinidad natural con una serie de cosas más amplia que los animales irracionales. En una lista de cosas conformes y contrarias a la Naturaleza hallamos la habilidad técnica, la salud, la lozanía, la riqueza, la reputación, la nobleza de cuna y sus opuestos (*SVF*, III, 127). Esta lista podría ampliarse considerablemente, mas los ejemplos muestran cómo incluye ella atributos mentales y físicos y posesiones exteriores, todo lo cual era popularmente considerado en la antigüedad, igual que hoy, como «bienes». Concuerda con la naturaleza del hombre el que haya de mirar esas

[73] I. G. Kidd presenta un estudio esclarecedor, *Classical Quarterly*, cap. 7.

cosas favorablemente y rechazar sus opuestas. La segunda etapa de Cicerón, la adquisición de «cosas conformes con la Naturaleza» y el rechazo de sus opuestas, describe esa función tal como podría ejercitarla propiamente un niño. No esperamos de los niños que discriminen cuidadosamente entre artículos hacia los que se ven favorablemente dispuestos. Sólo luego de tantear y rechazar cosas es como un niño aprende eso que se llama seleccionar con discernimiento.

Antes de que consideremos la tercera etapa de Cicerón, debe notarse que el método de clasificar las cosas conforme con la Naturaleza no abarca todo cuanto existe en el mundo. Es algo totalmente indiferente que uno gesticule de una forma u otra *(SVF,* III, 118). La naturaleza humana no se halla constituida en tal modo que un hombre posea, en efecto, una preferencia o adversión hacia estas u otras causas comparables.

El niño no es «todavía racional», mas el desarrollo de la racionalidad es un proceso continuo, que ha de presumirse se halle en buen camino, aunque no perfeccionado, en la tercera etapa de Cicerón. Cosas que era función de un niño buscarlas o evitarlas instintivamente, y otros objetos que son naturalmente atractivos a seres humanos más maduros, se ofrecen ahora como material para la selección y la aversión racionales. La palabra «racional» no aparece en este punto en el texto de Cicerón, mas otros testimonios nos autorizan a suplirla. Cuando un ser humano alcanza la racionalidad, esta modificación de su naturaleza dicta un nuevo modo de comportamiento apropiado. La función de un hombre es ahora cumplir «actos apropiados» *(kathêkonta),* cuyo punto de partida no es el mero impulso o instinto, sino la razón *(logos).* Un acto apropiado se define como «aquel que la razón persuade a uno a realizar» (D.L., VII, 108), o «aquel que, una vez realizado, admite una razonable justificación» *(ibid.,* 107). Los actos inapropiados se definen en sentido opuesto.

Diógenes Laercio *(loc. cit.)* ofrece ejemplos de «actos apropiados»: honrar a los padres, hermanos y al país natal, cuidar adecuadamente de la propia salud, hacer ejercicio paseando, sacrificar la propia hacienda. El último de éstos es sólo apropiado en ciertas circunstancias, en tanto que el cuidado más propio de la salud de uno se califica de «apropiado incondicionalmente». Mas el carácter apropiado de todas esas cosas descansa en el hecho de que concuerdan con la naturaleza de un ser racional. Es decir, que al irrumpir la racionalidad, se supone que un hombre reconoce que la realización de tales actos es «conveniente para él». Conforme la racionalidad va desarrollándose en el interior de un hombre, el orden de acciones, cuya ejecución le resulta apropiada, se amplía considerablemente. Cicerón nos informa de la tesis estoica de que «hemos sido unidos y asociados por la Naturaleza en comunidad civil» *(Fin.,* III, 66). Los principios sociales de la ética estoica se derivan de este impulso, determinado por la Naturaleza, de formar relaciones familiares y extrafamiliares *(De off.,* I, 12). Mas el principio determinante de tal comportamiento no es mirado como cualitativamente diferente de aquél que promueve acciones más obviamente egoístas. El punto de partida de la justicia es *oikeiôsis,* esa actitud de atracción hacia

las cosas que le pertenecen a uno (*SVF*, I, 197; ver. p. 170). En su más simple y fundamental análisis, el desarrollo moral, según los estoicos, es el reconocimiento de que la vida comunitaria y la virtud son cosas que pertenecen preeminentemente a la naturaleza humana.

¿Afirmamos entonces que cualquiera que cumpla una acción «apropiada», obra bien? La respuesta a esta pregunta es negativa. Seguir los dictados de la razón es la función apropiada de un hombre maduro, mas la razón, como se ha dicho, admite los predicados de «recta» o «torpe», «sana» o «insana». Todo hombre que dé pasos por conservar su bienestar físico, hace algo que es defendible según principios racionales. Mas el hecho de que haga esto, nada nos dice de sus cualidades morales. Puede tratar de mantenerse en forma para robar un Banco. O también un hombre puede conducirse patrióticamente sólo porque busca un título nobiliario. Estos casos, desde luego, son extremos, y es dudoso que los estoicos hubieran considerado tales actos como apropiados en sentido alguno. Mas contribuyen a mostrar por qué la elección de algo conforme a la Naturaleza por un ser racional, queda sólo a mitad de camino en la adquisición del conocimiento moral. Es, ciertamente, una condición necesaria de la acción virtuosa. El hombre de bien hace cuanto está en su mano para promover el bienestar de su país; se halla además favorablemente dispuesto hacia «las cosas conforme a la Naturaleza», mas puede decirse acerca suyo mucho más que el simple hecho de constituir un ser racional que elige tales cosas y rechaza sus opuestas.

La elección de un hombre bueno es «continua». No busca promover su salud y honrar a sus padres, ignorando empero los intereses de su patria. Todo su comportamiento es una serie continua de acciones y rechazos apropiados. Lo que comienza como un acto aislado e incierto se ha convertido en una disposición para obrar continuamente sobre la base de los racionales dictados de la Naturaleza. Mas la continuidad no garantiza firmeza absoluta para el futuro. El hombre de bien está «en completo acuerdo con la Naturaleza», etapa más allá de la «continuidad». Esto significa, en la terminología ciceroniana, que su escala de valores cambia o toma una nueva dimensión. La siempre creciente firmeza de su selección de las ventajas naturales (realización de actos apropiados) produce un reconocimiento de que en ello hay algo que vale mucho más que ninguno de tales objetos, singular o colectivamente. La virtud no es definida por aquellas consecuencias que ella consiga promover en el mundo, sino por un talante o estilo de comportamiento derivado necesariamente de una disposición perfectamente entonada con la racionalidad de la Naturaleza. La disposición para comportarse de tal modo no es incompatible con funciones humanas anteriores. Como todos los hombres, el sabio estoico se halla predispuesto a mirar por su salud y su hacienda. Mas él no mira tales ventajas naturales como cosas deseables en sí mismas. El las elige si —y solamente si— su razón le dicta que tal es la acción recta a cumplir. La acción recta a cumplir es aquello que concuerda con la virtud, y esto equivale a decir que concuerda con la naturaleza de un ser racional perfecto. Solamente la virtud posee valor absoluto o intrínseco. Las vantajas naturales pueden ser usadas buena o malamente, y lo

mismo vale para las desventajas naturales (*SVF*, III, 123). El sabio hará un buen uso de la pobreza, si ésta le sale al paso; y un necio podrá usar malamente de la riqueza. Esto no aminora el hecho objetivo de que la riqueza sea preferible a la pobreza. Mas la riqueza no es un constitutivo de la virtud. El valor moral de elegir la riqueza depende enteramente de los principios del agente y de su manera de obrar.

Los estoicos expresaban esta diferencia entre el valor de la virtud y el de otras cosas mediante un número de distinciones lingüísticas y conceptuales. Tanto la virtud como la riqueza concuerdan con la Naturaleza, pero concuerdan con ella de maneras diferentes. La virtud concuerda con la Naturaleza en el sentido de que el ser virtuoso es la función especial o meta de un ente racional (D.L., VII, 94). Esta afirmación no depende de las circunstancias. Se aplica absoluta e inequívocamente a todos los hombres maduros. La riqueza concuerda con la Naturaleza en el sentido de que un ser racional se halla naturalmente predispuesto a preferir la riqueza a la pobreza, si en su mano está elegir una u otra. La riqueza es un estado objetivamente preferible a la pobreza, mas la riqueza no es algo cuya posesión constituya la función especial de un ser racional. El valor de la riqueza es relativo a la pobreza, mas la riqueza no posee valor relacionado con la virtud. Moralmente hablando, riqueza y pobreza son indiferentes; pues no hace diferencia en el valor moral (o bienestar) de un hombre el que sea rico o pobre (*SVF*, III, 145-6). En orden a hacer una distinción tajante entre el valor de la virtud y el de las ventajas naturales, como la riqueza, los estoicos reservaban la referencia de las palabras griegas indicativas de «bueno» y «malo», «ventajoso» y «desventajoso», «útil» e «inútil» a la virtud y al vicio respectivamente (lo «bueno» y lo «provechoso» son lógicamente equivalentes) (ver p. 139). Todo lo demás es indiferente en cuanto hace a juicios morales. Mas dentro de la categoría de cosas «indiferentes», las ventajas naturales son rotuladas como «preferidas» o «preferibles», y sus opuestas son clasificadas como cosas «rechazables». La misma distinción se observa de otras formas: sólo la virtud es digna de «ser escogida» o «deseable». Las ventajas naturales han de ser «elegidas» o «tomadas».

Antiguos críticos de la Estoa miraban estas distinciones como rebuscadas e incoherentes. Mas antes de considerar qué pueda decirse en su favor o en su contra, será útil citar algunos textos que ayuden a elucidar el punto de vista estoico. El más cínico de los estoicos, Aristón, rehusaba pronunciar juicios de valor acerca de nada aparte de la virtud y el vicio (*SVF*, I, 351-69). Esta posición no ortodoxa es criticada en *De finibus* de Cicerón:

> «El tema siguiente es un modo de diferenciar cosas sin las que la vida caería en confusión, como ocurre en Aristón. Y no podríamos hallar función u obra adecuada para la sabiduría. Porque siguiendo el proceder de Aristón no habría diferencia entre aquellas cosas que atañen a la conducta de vida, ni lugar para discriminación alguna entre ellas. Así, tras haber suficientemente sentado que el único bien es la virtud y el único mal el vicio, todavía los estoicos deseaban que entre aque-

llas cosas, que nada valen, en definitiva, para el vivir dichoso o miserable, algo hubiera que las diferenciase, de tal suerte que unas fuesen estimables, otras lo contrario, otras, en fin, ni uno ni otro... Imaginemos que el fin de la acción sea el tirar un dado de tal modo que caiga en pie de un lado: un dado así tirado tendrá alguna preferencia respecto de tal fin..., sin embargo, el propio fin no queda afectado por la 'preferibilidad' del dado; de modo semejante, aquellas cosas que son preferidas guardan, sí, referencia al fin de la vida, mas no afectan a su propio significado y naturaleza» (III, 50-4).

Otra analogía puede expresar el punto más claramente. Hasta ahora ningún hombre ha puesto el pie en el planeta Marte, mas los científicos están trabajando para hacer prácticamente posible tal acontecimiento. Su fin es colocar a un hombre en Marte, y algún día esta meta o fin puede ser alcanzado. Mas el fin es lo que es, independientemente de que alguien lo alcance. Puede uno plantear preguntas acerca de si los esfuerzos por promover la meta valen la pena o no, sin reparo de lo que pueda resultar de su logro. El fin de la vida es, según los estoicos, la virtud y la acción virtuosa, mas en orden a alcanzar este fin un hombre ha de apuntar a metas o fines particulares que cabe precisar específicamente. El hombre virtuoso, si tiene oportunidad para ello, intervendrá en la vida política, se casará, tendrá hijos, practicará ejercicios, estudiará filosofía, y así siguiendo (D.L., VII, 121 y s.). Todas estas cosas son objetivamente «preferibles a sus opuestas» y dignas de esforzarse en lograrlas. Mas en tanto apunta a ellas, el hombre de bien siempre tiene un fin más comprensivo que el objeto que define su acción particular [74]. Su fin comprensivo o último es un comportamiento firme y virtuoso, y en él siempre puede salir ganancioso logre o no cada meta particular. El fin comprensivo se alcanza por aquellas cualidades de discriminación racional y esfuerzo que entran en el intento de asegurarse fines particulares. Ventajas y desventajas naturales no son constitutivos de la virtud, mas son una condición necesaria para la virtud, al menos por dos razones:

Primero, un conocimiento pleno de lo que es bien (quinta etapa de Cicerón) presupone y brota de una disposición para seleccionar las ventajas naturales y rechazar sus opuestos según los dictados de la razón (*Fin.*, III, 23, 31). Segundo, ellas proveen del «material» para el ejercicio de la virtud o el vicio (*ibid.*, 61). La objeción de Aristón cobra su fuerza de este punto. Toda acción virtuosa ha de dirigirse a producir algún cambio en el mundo exterior, y decir simplemente que alguien obró virtuosamente o con las mejores intenciones no nos dice nada acerca de lo que hiciera o intentara hacer. La distinción entre ventajas y desventajas naturales es válida independientemente de las intenciones del agente y hace posible la especificación de una serie de fines «intermedios» que incluirán normalmente todo lo intentado por un hombre de bien (y muchas cosas intentadas por quienes no son

---

[74] Los estoicos tardíos utilizaban dos términos diferentes para distinguir el fin «comprehensivo» del «intermedio», *Phronesis,* XII (1967), 78 ss.

hcbres de bien). Decimos «normalmente», porque circunstancias excepcionales pueden justificar la promoción de un fin no «preferible». Crisipo tenía esto presente cuando escribió:

> «En tanto me sea incierta la sucesión de los acontecimientos, me atendré a lo más idóneo para lograr lo conforme a la Naturaleza; porque el mismo Dios, en efecto, me dio facultad de elección. Y, en verdad, si supiera que enfermar era mi destino ahora, yo mismo me buscaría ello» *(SVF,* III, 191).

Las disposiciones de la Naturaleza universal para con un hombre pueden incluir un elenco amplio de cosas que sean desventajas naturales. El hombre de bien, si sabe o tiene buena razón para creer por adelantado que le están preparadas, las aceptará contento. Mas sin tal conocimiento, se adherirá al principio de Crisipo. No le importa si su cuidado por la salud resulta infructuoso. El valor moral de la acción no queda afectado, y la falta de éxito no demuestra que errara al intentarlo. Es preferible tener éxito, mas moralmente no es más valioso.

Diógenes de Babilonia, que fue sucesor de Crisipo como jefe de la Estoa, definió el fin último de la vida con la fórmula: «obrar racionalmente (es decir, con recto razonar) en la elección de las ventajas naturales» (D.L., VII, 88). Esta prescripción resume claramente la doctrina general que acaba de delinearse, y es posible que bastante del material estoico de Cicerón en *De finibus* se exprese en fórmulas de Diógenes, las cuales puede que no hayan sido siempre las utilizadas por Crisipo. Mas no hay razón que obligue a dar por sentadas divergencias de opinión entre esos dos estoicos en la relación de la virtud con las ventajas naturales [75]. Aparte la cita de Crisipo, últimamente traída a colación, encontramos también a Plutarco que critica a los estoicos en general por tratar de acertarlo de ambas maneras:

> «En sus acciones ellos se apoyan en las ventajas naturales como si fuesen buenas y hubiesen de ser elegidas; mas en su terminología las repudian y denigran llamándolas indiferentes, inútiles y sin peso con respecto al bienestar» *(Comm. not.,* 1070 a).

Plutarco ataca también a Crisipo personalmente en la misma línea en numerosos pasajes *(e.g., Etoic. rep.,* 1042 c-d). La definición que da Diógenes del fin es una enunciación explícita de la posición estoica ortodoxa. Las ventajas naturales no poseen valor natural en sí mismas, mas proporcionan el material o los medios para ejercitar un discernimiento racional, que es moralmente bueno.

Hubo muchos en la antigüedad que compartieron la despreciativa actitud

[75] Un punto de vista similar adopta I. G. Kidd (citado en la p. 186), quien arguye convincentemente, a mi entender, que los estoicos nunca han mostrado diferencias importantes entre sí sobre el *status* de las ventajas naturales. Para otras opiniones, debe ser consultada la tesis de Kidd.

de Plutarco. La crítica fundamental comenzó con Carnéades. Argumentaba éste que el fin de emprender cualquier actividad racional tiene que ser el efectivo logro de algo que no esté contenido en la propia actividad (Cic., *Fin.*, V, 16): los estoicos cuentan con un buen candidato para ello, las ventajas naturales, mas insisten en que su logro no constituye el objeto último de actividades definidas por referencia a ellas. De hecho, una formulación del fin por Antipáter, sucesor de Diógenes, incluye las palabras «el logro de naturales ventajas». Se atribuye a Antípater esta fórmula: «hacer cuanto esté en nuestro poder por lograr las ventajas naturales primarias» (*SVF*, III; *Ant.*, 57). He discutido ya en otro lugar cómo esta fórmula de Antípater ocasionó la crítica por Carnéades de la definición de Diógenes [76]. Al sustituir la expresión «esfuerzo por lograr» por la de «elegir razonablemente» de Diógenes, Antípater, según mi interpretación, acusaba la insistencia de Carnéades de que «el logro de ventajas naturales» va implícito como un fin por los estoicos. Mas él estipuló que el valor de ese fin se subordina al valor de poner lo mejor de uno en lograrlo. Es probable que Antípater no intentara desviarse con esta formulación de las doctrinas de sus predecesores. Mas como respuesta a Carnéades, fue útil a los escépticos y dejó a la Estoa en una posición todavía más equívoca. En la fórmula de Diógenes, que también usó Antípater (acaso en una etapa anterior de su carrera), el valor moral de la elección de las ventajas naturales descansa en la oportunidad que ello proporciona para ejercitar la recta razón. Mas la nueva fórmula de Antípater no hace referencia explícita a la recta razón. La conclusión natural que un oponente puede sacar de las palabras «haciendo continuos e infalibles esfuerzos por lograr las ventajas naturales» es la no calificada deseabilidad de poseer tales cosas. Antípater no lo entendía así, dado que dedicó tres libros a probar que la virtud es suficiente de por sí para proporcionar bienestar (*SVF*, III; *Ant.*, 56). Mas podía limpiamente interpretársele como que lo implicaba, y un colega estoico, Poseidonio, objetaría luego que la noción de «vida congruente con la razón» no debía restringirse a «hacer todo lo posible en pro de las ventajas naturales primarias» (*SVF*, III, 12).

La distinción entre «lo bueno» y «lo preferible» fue igualmente atacada desde varios puntos de vista por el filósofo académico ecléctico Antíoco de Ascalón. «Lo bueno», así argüía Antíoco, debe incluir la satisfacción de aquellos impulsos naturales de que se le supone deriva (Cic., *Fin.*, IV, 25-8). Acusaba a los estoicos de tratar al hombre como si fuera una mente desencarnada que no había en absoluto menester del entorno físico. ¿Por qué, preguntaba Antíoco, van a ser objeto de elección las ventajas naturales, si su posesión no es algo «bueno»? (*ibid.*, 71 y s.). Se hallaba perfecta-

---

[76] En *Phronesis*, citado en p. 190. Las fechas relativas de Diógenes y Carnéades, juntamente con la referencia de Plutarco, de que Antipáter se vio forzado a sofistería verbal hostigado por Carnéades (*Comm.*, not. 1072 s.), hacen muy improbable que la fórmula de Diógenes fuera suministrada por Carnéades. Para una interpretación de la definición de Antípater que difiere un tanto de la mía, cf. M. Soreth en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968), pp. 48-72.

mente dispuesto a conceder un valor preeminente a la virtud (Cic., V, 38). Mas la virtud no es el único bien, aunque sobrepase en valor a todo lo demás. Existen «bienes» corporales que causan una diferencia, aunque leve, en la suma total del bienestar humano (*ibid.*, 71 y s.).

¿Tenía razón Antíoco? ¿Habrá que interpretar que los estoicos, como él sostenía, introducían una variedad de «bienes» bajo una nueva terminología? ¿O es coherente y válida la distinción entre «lo bueno» y «lo preferible»? La respuesta a estas cuestiones habrá de depender, en cierto grado, de la propia teoría moral del crítico. Un kantiano hallaría cosas diferentes que objetar en el estoico que las que criticaría un utilitarista. Mas todo filósofo corre el riesgo de encontrar dificultades con un concepto estoico, acerca del cual, hasta ahora, poco se ha dicho. Los estoicos sostenían que la virtud, el fin comprensivo de la humana naturaleza, es plenamente constitutivo de *eudamonia,* felicidad, bienestar: para su bienestar un hombre no necesita sino virtud, y como la virtud es algo absoluto, el bienestar no admite grados (Cic., *Fin.*, III, 43 y ss.; D.L., VII, 96). Comparemos esta posición con la perspectiva más realista de Aristóteles. El definía la *eudamonia* como la «actividad del alma en concordancia con la virtud», mas reconocía que ello también requiere una adecuada provisión de posesiones, salud y otros «bienes». El concepto de bienestar parece estar lógicamente ligado con nociones tales como útil, benéfico, ventajoso, y los propios estoicos aceptaban esto [77]. Virtud, en que consiste para ellos la riqueza, es ventajosa para su poseedor. Mas una vez que el bienestar ha sido admitido como «el bien para el hombre» parece arbitrario y falso concluir que nada, excepto la virtud, se identifica con el contenido del bienestar.

Aparece una dificultad todavía más seria si pasamos a considerar el bienestar de otros. Tomemos el caso de un niño que corre riesgo de morir abrasado en su cuna. Los estoicos reconocerían que un hombre virtuoso hará todo lo posible para evitar que esto ocurra. En tal caso, podemos estar dispuestos a concluir con ellos que un hombre que así obre goza en cierto sentido de bienestar, si los actos virtuosos benefician a sus agentes. Mas parte del valor de la acción ha de consistir en el objeto exterior que es su fin, la salvación del niño. Los estoicos convienen en que el objeto posee «valor», mas es algo «preferible» y no «un bien». Muchos pensarán que resulta un sentido moral mucho más elevado al decir que tanto la acción como su objeto exterior eran buenos. El bien fue hecho por obra de los esfuerzos del hombre virtuoso al promover el bienestar de otro; el éxito habría causado un bien todavía mayor. Los estoicos reconocían rectamente que la bondad de una intención o conato de acción debe ser evaluada con independencia de que el hombre obtenga un resultado deseable, y su acento en este punto es uno de los aspectos más importantes de su ética. Mas es de temer que sus distinciones terminológicas introduzcan más confusión que claridad. Lo que hace recomendable a los motivos o las intenciones es el bien que el agente trata de producir. Si, siguiendo a los estoicos, llamamos

77 Cf. G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (Londres, 1963), p. 87.

a tal «bien» lo «preferible» oscurecemos la relación entre el valor de una acción moralmente buena y el valor del cambio en el mundo a que se enderezaba.

Más aún, el valor moral de un hombre, podría uno argüir, se demuestra, en parte, por la actitud que adopta respecto al éxito o al fracaso al llevar a cabo resultados moralmente deseables. Normalmente, pensaríamos menos bien de un hombre que no se duele ni lamenta de haber sido inhábil para salvar la vida de un niño, a pesar de todos sus esfuerzos para lograrlo. Los estoicos, sin embargo, razonaban de modo completamente distinto. El hombre virtuoso que ha hecho cuanto estaba en su mano no siente piedad ni pena *(SVF,* III, 450-2). Acepta lo que sucede sin reaccionar emocionalmente. Esto parece una noción tan extraña que reclama una aproximación diferente a nuestro problema. Interpretaremos mal las distinciones de valor que acaban de ser examinadas si no las situamos en el contexto de ciertas ideas estoicas que repasamos anteriormente en este libro.

Un hombre, como he subrayado repetidamente, es una parte integrante del universo estoico. Las circunstancias externas de toda su vida son un episodio en la vida de la Naturaleza universal, y están «en su mano» sólo en cuanto él puede escoger aceptarlas o no cuando ocurren. Si es un estoico convencido, las captará todas contento, comprendiendo que contribuyen al bienestar del universo como un todo. Mas hasta un estoico convencido no es omnisciente. Después de acontecer algo, puede decir: «sea así», mas no antes. No es un mero espectador de sucesos, sino él mismo un agente activo. Antes de irse a acostar, el estoico considerará cuales puedan ser las circunstancias de mañana, y adelantándose a su ocurrencia, se hallará más favorablemente dispuesto a ciertos sucesos que a otros. Preferiría toda suerte de cosas para los otros y para él mismo, mejor que sus opuestas, y hasta donde es capaz trata de dar lugar a las situaciones preferibles. Sus preferencias son perfectamente razonables, es decir, concuerdan plenamente con un reparto objetivo de los méritos relativos de las cosas exteriores, según lo determinado por la propia Naturaleza. Mas las cosas que prefiere no las mira como bien, ni las desea. ¿Por qué no? Ya ha sido esbozada, en parte al menos, la respuesta a ello. Visto como un suceso que forma parte de la armonía universal de la Naturaleza, todo cuanto acontece es bueno. Mas en su conocimiento imperfecto, el estoico puede hallar perfecta justificación al preferir algo que no sucede. Y, con todo, habría sucedido si la Naturaleza lo hubiese determinado así. Por consiguiente, no era un bien que sucediera. Frente a sucesos futuros, el estoico mantiene una actitud de preferencia o de rechazo. No se halla en situación de juzgar acerca de su bondad y, por tanto, mira el porvenir con relativa indiferencia. Ello es algo que incumbe sólo a la Naturaleza que lo abraza todo [78].

Por razones similares, si el propio bienestar del estoico ha de hallarse

[78] Ver además Victor Goldschmidt, *Le Système stoicien et l'ideé de temps* (París, 1969), que relaciona el acento puesto por los estoicos en la importancia de cada momento presente con su idea de que las consecuencias futuras no pesan en la virtud de una acción, pp. 145-51.

«en su mano», no puede depender del logro de resultados que no pueden realizarse. Mas hay algo en el propio poder del estoico, su disposición como hombre racional. La Naturaleza ordena que un hombre puede y debe alcanzar el bienestar sólo por medio de lo que está en su mano. Esto significa por medio de la virtud, el único bien. La virtud es una «disposición racional consistente» (*SVF,* I, 202), y su valor es algo cualitativamente distinto de las ventajas naturales. Hay cosas que un hombre puede tomar si las encuentra, mas la virtud es algo que él puede elegir sin consideración a circunstancias. Las ventajas naturales procuran al hombre metas objetivas, a las cuales puede apuntar su elección, y material para formar sus propios principios morales. Ellas son necesarias a la virtud sólo como medios por los cuales puede ser ejercitada, y no como cosas que necesite por ellas mismas [79].

Contenido de la virtud: acciones perfectas e «intermedias»

Repasemos lo dicho hasta aquí sobre la virtud. Primero de todo, es la única cosa a la que pertenece el «bien» en un sentido estricto y necesario; ninguna otra, por ejemplo, una acción, puede ser buena, a menos que «participe» de la virtud (*SVF,* I, 190; III, 76). En una definición de virtud en que van asociados los nombres de Zenón, Aristón, Crisipo y Menedemo Cínico, se dice que es una disposición y facultad del principio rector del alma, «o mejor: la propia razón sólida, firme y resuelta» (*SVF,* I, 202). En segundo lugar, la virtud es el fin que la Naturaleza ha fijado para el hombre. Tercero, las primeras etapas del desarrollo del hombre son necesarias a la virtud en cuanto proveen de pautas de comportamiento apropiado, del cual pueda ella tomar origen. Mas ésta es una exposición demasiado abstracta. ¿Podemos precisar mejor el contenido de la virtud y establecer más plenamente lo que significa ser virtuoso?

La virtud es una especie de «conocimiento» o «arte» (*SVF,* III, 256, 202). Es una disposición unitaria del alma, susceptible de ser analizada en cuatro virtudes primarias: sabiduría práctica, justicia, moderación y coraje [80]. Cada una de éstas es definida en términos de saber o conocimiento: por ejemplo, el coraje es «conocimiento de las cosas que han de ser soportadas» (*SVF,* III, 285). Para poseer ese conocimiento o el saber que pertenece a cualquier virtud particular, es necesario poseer el conocimiento constitutivo de la virtud como un todo. La influencia de Sócrates y Platón resulta aquí evidente.

El saber de un hombre virtuoso es aprehendido por su intelecto, mas como pasos preliminares a su adquisición, él utiliza el testimonio de la percepción sensorial. Después de esbozar las etapas del desarrollo moral del

[79] Para una comparación de la posición de los estoicos y la de Aristóteles *vis-à-vis* de los bienes exteriores, ver mi estudio en *Bulletin of the Institute of Classical Studies,* 15 (1968), pp. 74-6.

[80] Estas virtudes primarias admiten subdivisiones cada una. Por ejemplo, la justicia abarca la piedad, la amabilidad, el compañerismo y el buen trato (*SVF,* III, 264).

hombre, Cicerón amplía su exposición del «conocimiento del bien» en el pasaje siguiente:

> «Después de que la mente, por medio de una inferencia racional, ha remontado de aquellas cosas conforme a la Naturaleza, llega entonces a la idea del bien. Mas percibimos el bien y lo nombramos así, no por vía de adición o crecimiento o comparación con otras cosas, sino por su propia virtud. Pues así como la miel, aunque cosa dulcísima, es por su propio sabor, y no por comparación con otras que la percibimos dulce; de modo semejante este bien de que tratamos es algo del valor más elevado; mas esta afirmación es válida por la clase de cosa que es el bien, y no por su tamaño» *(Fin.,* III, 33-4).

El lenguaje de Cicerón recuerda el famoso pasaje del libro VI de *La República* de Platón (509 c-511 e), conforme al cual el filósofo asciende al conocimiento del bien con ayuda de «hipótesis» acerca de los objetos de la vista y del intelecto. Cicerón parece estar describiendo una metodología análoga. Las «cosas concordes con la Naturaleza» sirven como de puntos de apoyo para alcanzar un principio *sui generis,* que no puede inferirse directamente de ellas. Constituyen los objetos «preferibles» de elección primero instintiva y luego racional. El hecho de que «el bien» no sea intuido por simple comparación con esas ventajas naturales, no significa que el «bien» caiga fuera de las cosas concordes con la Naturaleza. El ejemplo de Cicerón aclara ello bien. Podemos alcanzar una noción de dulzura gustando un número de cosas dulces; mas el gustar una manzana no da idea de la dulzura de un postre turco. En el ejemplo la conformidad con la Naturaleza toma el lugar de dulzura. Diferentes cosas pueden proporcionar una idea de conformidad con la Naturaleza, mas «el bien» concuerda con la Naturaleza en un sentido que trasciende cualquier otro. Otras cosas proporcionan a la mente una escala capaz de ayudarle a alcanzar una posición desde la cual el «bien» es directamente aprehendido por su propia naturaleza. ¿Cómo hemos de interpretar esta concepción en términos prácticos? Es claro que ninguna explicación puede resultar plenamente adecuada. Sólo aquel que ha visto «el bien» conoce claramente lo que es. Mas podemos conjeturar qué entraña ello. Conocer «el bien» significa descubrir un principio de conducta que satisface la idea general de «conformidad con la Naturaleza», formada por inducción e introspección, así como los hechos particulares de la naturaleza humana —que el hombre es un ser racional con la capacidad de entender y compartir las actividades universales de la Naturaleza.

Una de las cartas de Séneca nos permite ser aún más precisos. Séneca plantea la cuestión: «¿Cómo alcanzamos nuestro primer concepto de bien y virtud?» *(Ep.,* 120). No es un don humano innato, y sería absurdo suponer que el hombre acertó con él por azar. Séneca luego deja sentado que los antecedentes del conocimiento moral son la «observación» y la «comparación» de casos repetidos. Sin desarrollar esta afirmación, continúa: «Nuestra escuela de filósofos postula que se aprende lo que es bueno y de valor

moral por medio de la 'analogía'», y explica este último término. «Por analogía con la salud física, la condición (natural) que nos es familiar, hemos inferido *(collegimus)* que hay tal cosa como salud mental» [81].

> «Hay ciertos actos de generosidad o de humanidad o valor que nos han asombrado. Nos ponemos a admirarlos cual si fueran perfectos. Mas ellos encubrían varias faltas que quedaban ocultas bajo la apariencia de algo brillante; y las pasamos por alto. La Naturaleza nos pide acumular acciones encomiables... De ellos, por tanto, hemos derivado una idea de bondad notable.»

Séneca ilustra esta teoría mediante ejemplos. Por analogía con la salud corporal aprendemos que existe algo como la salud mental; mas esto no es suficiente para mostrar qué cosa sea la salud mental. En orden a dar satisfacción a nuestro concepto general, es necesaria esta observación: nos formamos una idea de valor observando y comparando el comportamiento de hombres individuales. Séneca deduce entonces distinciones entre «prodigalidad» y «generosidad», «valor» y «temeridad». «La similitud entre ellas nos fuerza a repensar y distinguir cosas que en apariencia se hallan relacionadas, mas que son, de hecho, inmensamente diferentes. Observando a los hombres que se hicieron famosos por ejecutar alguna hazaña sobresaliente, empezamos a advertir la clase de hombre que ha hecho algo con magnanimidad y gran celo, pero sólo una vez.» Vemos hombres que muestran valor en la guerra, mas no en otras esferas de la vida. «Vemos que otro es benévolo con sus amigos, desapasionado con sus enemigos, de provecho en su comportamiento público y privado.» Esta clase de hombre es «siempre consistente consigo mismo en toda acción; bueno, no por la acción policial, sino bajo el gobierno de una tal disposición; capaz, no sólo de obrar rectamente, sino incapaz de obrar si no es rectamente. En él reconocemos que la virtud ha alcanzado la perfección».

Conforme a esta teoría, nuestro concepto general de la virtud es refinado por la observación. Aprendemos a distinguir entre actos aislados de cuasi-valor, de la conducta de un hombre que siempre da muestras de fortaleza. ¿Quiere decir esto que los conceptos morales que forman los hombres están en relación con su experiencia? Los estoicos trataron de eludir los problemas del relativismo presentando al sabio como un modelo y dando minuciosas descripciones de su disposición y de la clase de actos que ejecuta. La imitación del sabio o del verdadero hombre de bien, no es capaz de asegurar la virtud, mas sí es capaz, ciertamente, de poner a un hombre en el buen camino para asegurársela. Podríamos resumir diciendo que todos los hombres forman naturalmente conceptos generales axiológicos. El papel de la Naturaleza es el de dotar al hombre de pertrechos como para formar tales

---

[81] La exposición de Séneca es congruente con el breve aserto: «algo justo y bueno se concibe *naturalmente*» (*D.L.*, VII, 53). Razonar por analogía es natural en el hombre. Es también práctica regular de Platón el describir condiciones del alma en términas de salud y enfermedad, *e.g.* *Rep.*, 444, c-e.

conceptos y la capacidad de pensar analógicamente. Mas la virtud o el conocimiento de lo que es verdaderamente el bien no deriva, de modo necesario, de esas facultades. Para conocer lo que es en verdad el bien, un hombre ha de considerar lo que va implícito en la ejecución de, digamos, una acción valerosa, y preguntarse a sí mismo por qué un hombre que aparentemente obra bien en una esfera pueda dejar de hacerlo así en otra. Es decir, necesita comprender qué se necesita para que un hombre obre bien en todas las esferas y en todo tiempo. Las condiciones nombradas por Cicerón y Séneca igualmente son: regularidad, propiedad, firmeza y armonía. Conocer qué son todas ellas es conocer qué es el bien.

El «bien» es primero en valor a todo lo demás, mas en cuanto afecta a un hombre individual es posterior en el tiempo a otras cosas valiosas. Un hombre es capaz de conocer «el bien» sólo luego de haber aprendido a seleccionar las ventajas naturales y de rechazar sus opuestos, en una pauta de acción regular y sistemática. Podemos recordar que las ventajas naturales incluyen todas aquellas situaciones de hecho que, aunque no constituyentes de la virtud, son, objetiva (o naturalmente) preferibles a sus opuestos. En la mayoría de las circunstancias las ventajas naturales son las metas o fines intermedios a que apunta el hombre de bien, mas no es necesario ser hombre de bien para apuntar a estos fines. Por el contrario, el hombre de bien ya apuntaba a los mismos antes de llegar a ser bueno, y todos los hombres también, en un grado menor o mayor. No es nota especial del hombre de bien el elegir ventajas naturales, sino el hacerlo con un cierto talante y sobre la base de ciertos principios (*SVF*, III, 516). Los cambios que trata de producir el hombre de bien en el mundo son todos debidos a motivos virtuosos. Mas, vistos objetiva y externamente, no difieren de modo necesario de los fines de los necios, la otra categoría de la humanidad.

Suponed que observamos a un hombre que hace ejercicio. Conforme a los estoicos, ésta es una cosa «apropiada» de hacer, ya que una buena salud física es una ventaja natural. Mas sobre la base de nuestra observación específica, no podemos formar un juicio acerca del carácter moral de este hombre. Cicerón hace algo semejante al tomar el ejemplo de «devolución de un depósito» (*Fin.*, III, 58 y s.). Esto también es algo apropiado; es justificable con fundamentos racionales, y cumplir tal desempeño es una situación de hecho «preferible». Mas existe una gran diferencia entre devolver un depósito y hacerlo «rectamente». Lo primero es meramente apropiado, en tanto que lo último es «perfectamente apropiado». Mas ambas acciones tienen el mismo fin «intermedio». La expresión «fin intermedio» fue usada antes en nuestra explicación, para distinguir el intento del sabio de escoger ventajas naturales, sin perjuicio de su fin último, la acción virtuosa. Mas las ventajas naturales permanecen como «fines intermedios», en el sentido ulterior de que no son «ni bienes ni males».

Si se considera una acción apropiada con independencia del carácter de agente, se la juzgará intermedia [82]. Mas, en términos del carácter del agente,

---

[82] Cf. J. M. Rist., *Stoic Philosophy*, pp. 98 ss.

toda acción es o «perfecta» o «deficiente». El «defecto» de un acto apropiado puede no tener nada que ver con su objeto exterior [83]. Sólo los actos «inapropiados» son deficientes en este respecto. Mas si una acción apropiada es ejecutada por quien no es sabio carece de la característica fundamental de encajar en un esquema de acciones, en el cual todas resultan plenamente armónicas unas con otras. Crisipo escribía del hombre que ha progresado hasta el punto de quedarle apenas nada para alcanzar la sabiduría o la perfección:

> «El cumple todas las acciones apropiadas y nada omite; mas su vida no es todavía feliz. Ello sucederá cuando aquellas acciones intermedias adquieran las propiedades adicionales de firmeza, habitualidad y su propia coordinación» *(SVF,* III, 510).

Aquí, desde luego, tenemos un caso extremo. Los más que ejecutan actos apropiados, en modo alguno van a cumplirlos todos, y así estarán todavía más lejos de la armonía absoluta, característica de la virtud. Con respecto a *aquello* que hace, el hombre de Crisipo debe ser clasificado con el sabio, mas con respecto a su carácter, tiene que ser juzgado como todavía «necio» [84]. En la ética estoica, tan malo es un fallo como un millar. No hay grados de bondad, aunque haya grados de acercarse a ella. Mas hasta que un hombre no es bueno es malo *(SVF,* III, 657-70). El mínimo elemento de desarmonía presente en un hombre que casi ha tocado el tope es suficiente para descalificar lo que haga del espaldarazo de la virtud.

Esta es una doctrina dura, y las reservas de los estoicos sobre la efectiva existencia de hombre alguno que haya alcanzado el grado de sabio la hacen todavía más dura. El mismo Crisipo reconocía el abismo enorme que admite el estoicismo entre la teoría y el logro práctico:

> «Por donde, y a cuenta de su desmesurada grandeza y hermosura, parecemos estar sosteniendo cosas que son ficciones y no en concordancia con el hombre y la naturaleza humana» *(SVF,* III, 545).

Mas si la naturaleza humana es perfectible, nada que no llegue a esa perfección puede ser aceptado como fin último. La ética estoica es un epítome

---

[83] Esto no debe entenderse en el sentido de que un acto apropiado sea deficiente si no llega a alcanzar el objeto a que apuntaba. I. G. Kidd arguye que «toda la fuerza de los *kathêkonta* reside en que el objeto del acto quede cumplido» (*Problems in Stoicism,* p. 155), mas ningún testigo parece requerir tal conclusión. En ciertas circunstancias bastará haber intentado, aunque sin éxito, si bien los esfuerzos de un necio serán deficientes por comparación con los de un sabio. Mi opinión en este punto ha sido influida por la discusión con el Profesor P. A. Brunt.

[84] Séneca observa que unos «preceptos» solamente pueden conducir a «acciones rectas» si el carácter del hombre es condescendiente; aquéllos podrán decirle a uno qué debe hacer, mas no *cómo* vivir virtuosamente (*Ep.* 95). Es de interés comparar el punto de vista estoico con lo postulado por W. D. Ross en *The Right and the Good* (Oxford, 1930), de que «recto» y «erróneo» se refieren enteramente a lo hecho: «bueno moralmente» y «moralmente malo» el motivo del agente, p. 7.

de idealismo. El sabio, a quien corresponde todo epíteto laudatorio, no se halla en la vida cotidiana. Es un hombre perfecto, cuyo carácter refleja la perfección de la Naturaleza. Juzgados por el patrón del sabio, todos somos necios o malos. Mas por el esfuerzo asiduo y la educación, la teoría dice que somos capaces de progresar hasta una condición próxima a la perfección. Si la virtud ha de ser algo soberanamente valioso, merece todo esfuerzo de parte del hombre, y el sabio ideal subsiste como patrón al cual podamos tratar de ajustarnos nosotros mismos.

Los estoicos desarrollaron una teoría política radical en torno a este concepto del sabio. Ya nos hemos referido a la *República* de Zenón, en la cual son abolidas las instituciones fundamentales del mundo griego, tanto sociales como económicas (p. 114). En el mundo ideal el Estado viene a esfumarse, porque cada sabio estoico es autosuficiente y su propia autoridad (*SVF*, III, 617). Mas se halla unido a sus colegas por lazos de amistad, pues todos los sabios son amigos unos de otros, y sólo entre ellos puede existir la amistad, en un verdadero sentido (*SVF*, III, 625). Un modo de vida comunitario, que suprime toda distinción basada en el sexo, nacimiento, nacionalidad y hacienda —tal es el modelo de comportamiento social. La teoría es utópica, y como tal era reconocida. Mas su interés estriba en la crítica de la sociedad contemporánea que ella implica. La teoría política estoica no es anteproyecto de reforma, sino paradigma de cómo podría ser el mundo si los hombres estuvieran unidos, no por lazos artificiales, sino por reconocer cada uno en el otro valores comunes y propósitos comunes. El dinero, la familia, el *status* hereditario, todos son vistos como factores de división. No tienen nada que ver con el ser virtuoso, y la virtud, en cambio, lo tiene todo con el estado ideal. El estoicismo nunca perdió su carácter idealista. Mas, a lo largo de los años distintos dirigentes estoicos dedicaron creciente atención al análisis minucioso de principios morales prácticos para la guía del comportamiento cotidiano. La obra que ha resultado más influyente fue la realizada por Panecio, mas antes de llegar a esto, merece la pena que nos detengamos un poco más en el sabio estoico y en sus acciones perfectas.

El sabio estoico: examen de la virtud

El sabio es definido por su pericia moral. El conoce infaliblemente lo que ha de hacerse en cada situación de la vida, y da todos los pasos para hacerlo en el tiempo justo y en el modo justo. Mas suponed que deseamos formar juicio acerca del *status* moral de cierto hombre a quien estamos observando. ¿Existen pruebas que podamos aplicar, independientemente de sus afirmaciones acerca de sí mismo, y mediante las cuales podamos formar una opinión razonable? No es suficiente que se le vea ejecutar acciones «apropiadas», ya que éstas, según el concepto estoico de carácter o disposición, no dan indicación alguna acerca del estado mental de un agente. Sexto Empírico argüía que los estoicos son incapaces de aportar un testimonio por el

cual quepa juzgar la «disposición prudente» del sabio (*Adv. math.*, XI, 200-6). Él considera un nuevo criterio, «firmeza y orden», y postula que también éste resulta ilusorio, ya que el sabio ha de adaptarse siempre a circunstancias cambiantes (*ibid.*, 207-9). Mas esta crítica no da en el blanco. Es posible perfectamente actuar de modo diferente conforme a sucesos cambiantes, y mantener seguros y firmes los principios morales. Una característica del sabio, que no menciona Sexto, es la conducta «oportuna» [85]. Los estoicos justificaban el suicidio basándose en que tal acto, en circunstancias extremas, podía resultar lo racional [86]. El suicidio no puede ser formulado como regla general, tal como lo apropiado para mantener la salud propia. La preservación de la propia vida resulta conforme con la naturaleza humana en la mayoría de las situaciones. Pero muchas de las cosas conformes con la naturaleza humana no son apropiadas incondicionalmente. «Oportunidad», en el sentido estoico, ha sido cabalmente definida como «el punto en que se encuentra el proceso de las acciones de un hombre y que coincide con aquellos sucesos que son el resultado de una cadena de causas llamada destino» [87]. El suicidio es un ejemplo extremo de conducta contraria a los propios intereses del hombre en la mayoría de las circunstancias, la cual, no obstante, puede ser racionalmente defendida en ciertas situaciones. Si observáramos a un hombre cuya conducta hubiera siempre satisfecho todos los principios generales de lo apropiado —que hubiera mirado por su salud, su familia, su hacienda y los intereses de los otros—, que voluntariamente se sometiera a prisión injusta, tortura o público vilipendio o que, aún más, librara su vida, o la de un allegado doliente, de la más penosa y fatal enfermedad, habría razón para tener a ese hombre como posible candidato a sabio. La defensa que hacen los estoicos del canibalismo, del incesto y la no inhumación en circunstancias excepcionales (*SVF*, II, 743-756), hay que situarla en este contexto de oportunidad.

Mas existe una prueba más importante a la que podríamos acudir. El sabio estoico está libre de toda pasión. La ira, la ansiedad, la codicia, el miedo, la exaltación, éstas y semejantes pasiones extremas están todas ellas ausentes de su disposición. No considera el placer como algo bueno, ni el dolor como algo malo. Muchos de los placeres o dolores de una persona son cosas que ésta puede guardar para sí, mas es difícil concebir que alguien sujeto a ira, miedo o júbilo, nunca revele su estado mental a un observador de fuera. El sabio estoico no es insensible a las sensaciones dolorosas o placenteras, mas éstas no «conmueven su alma con exceso». Queda impasible ante ellas. Mas no es enteramente impasible, contrariamente a la concepción popular de un estoico. Como notamos antes (p. ej., 176 n. 2), su disposición se caracteriza por «buenos estados emocionales». La benevolencia, el deseo de cosas buenas en favor de otro; la alegría; la compla-

---

[85] *SVF,* III, 630; la palabra latina es *opportune,* cf. Cic. *Fin.*, III, 61.

[86] J. M. Rist presenta un buen estudio de las actitudes estoicas respecto al suicidio, *Stoic Philosophy,* cap. 13.

[87] D. Tsekourakis, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics.* Tesis de Doctorado en Filosofía presentada en la Universidad de Londres (1971), pp. 91-2.

cencia en acciones virtuosas, una vida tranquila, una buena conciencia (Sen., *ep.* 23, 2) y «cautela», un razonable desapego. Como Aristóteles, los estoicos miraban la actitud emocional que acompaña a las acciones como índice de carácter moral [88].

La ausencia de pasión y la presencia de las cualidades acabadas de enumerar proporcionan un baremo objetivo para distinguir posibles sabios de entre otros hombres. Añadidas a los criterios ya mencionados, sientan un canon de excelencia que, dentro de ciertos límites, podría ser aplicado por un observador, caso de que acudiesen candidatos. No sorprende el que los mismos filósofos estoicos no salgan aprobados en tal examen ni sepan de nadie que lo pasara.

El punto de partida de este largo capítulo es una cita que habla de la notable «coherencia» del estoicismo. Contrariamente a Aristóteles, los estoicos no miraron la ética como una ciencia cuyo tema es impreciso, en contraste con el de la metafísica. Los estoicos trataron de fijar como filosofía moral una serie de valores y principios de conducta que estuvieron tan seguramente fundados como las leyes de la Naturaleza, de donde las hacían derivar. El concepto de «consecuencia» o «que se sigue de que» es el eje de todo el sistema. Las leyes del Universo son expuestas con un estricto nexo causal. Como filósofo natural, el estoico describe los efectos de su sistema; como lógico, analiza lo que puede decirse acerca de ello y las leyes que ellos sancionan, y como filósofo moral, contempla sus implicaciones en el humano bienestar y conducta. Hemos visto que el sistema resulta inconsecuente o proclive a la incoherencia en ciertos puntos cruciales. Dos aporías fundamentales y relacionadas son: primera, la utilización de la Naturaleza, tanto para describir hechos objetivos como para sancionar valores, y segunda, el concepto de «asentimiento racional» como algo «en nuestra mano», al nivel de conciencia subjetiva y, con todo, al parecer, objetivamente determinado por la necesaria secuencia de causa y efecto. Los estoicos mostraron una considerable ingenuidad al intentar resolver esos dilemas, pero el resultado no acaba de ser satisfactorio.

Mas, por cuanto conocemos hoy día, la libertad de la voluntad no es más que un fenómeno de la conciencia humana. Las acciones humanas podrían estar relacionadas causalmente con sucesos antecedentes de suerte que, en principio, llegasen a explicarse plenamente por leyes físicas o químicas. Si tal fuera el caso, ello podría tener notable efecto en nuestro concepto de responsabilidad moral. Mas la necesidad de valorar las acciones y designar ciertos estados de cosas como mejores que otros, existiría todavía. Parte del interés contemporáneo por el estoicismo se funda en su intento por elaborar una teoría moral altamente desarrollada, con hechos objetivos, hechos que dan razón de tendencias humanas innatas, influencias del entorno y leyes que gobiernan todos los fenómenos naturales.

Existen muchos otros pormenores, alguno de los cuales he señalado,

---

[88] Para una comparación entre ambos, cf. pp. 79-82 del artículo citado en n. 79, p. 195. Más generalmente en J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* cap. 3.

que apuntan a intereses modernos. Con todo, en última instancia, el estoicismo desafía toda simple comparación con desarrollos que caen antes o después de él. Los estoicos ofrecen una imagen del mundo completa, y en un sentido, como ellos mismos observan, uno tiene que aceptarlo todo o nada. Aquellos puntos en que parecen de acuerdo con otros filósofos deben ser considerados en el contexto del sistema total. Si preguntamos qué filósofo moralista de tiempos posteriores se acerca más a los estoicos, dos candidatos son particularmente dignos de mención: Kant, que fue ciertamente influido por ellos, es un esforzado paladín [89]. Su «imperativo categórico», algo «concebido como bien *en sí* y, en consecuencia, como siendo necesariamente el principio de una voluntad que, de suyo, concuerda con la razón» *(Etica,* 38), suena muy parecido a la estoica «recta razón». El valor que los estoicos otorgaban al contenido subjetivo de una acción moral, y su relación con la necesidad objetiva o ley universal, difícilmente pueden ser puntos de parecido accidentales con la moral kantiana. Mas, para Kant, el bienestar o la felicidad no es constituyente de la bondad moral, en tanto que la virtud estoica constituye algo que cuenta *par excellence* en los intereses del hombre. *Pflicht* (deber) y *Wille* (voluntad) no tienen en el estoicismo nada que se corresponda con ellos con alguna justeza, y son conceptos kantianos fundamentales.

Otro esforzado paladín es Spinoza. Consideremos su proposición: «En la naturaleza de las cosas nada se muestra contingente, sino que todas vienen determinadas por la necesidad de la divina naturaleza para existir y obrar de un cierto modo *(Etica,* parte I, *prop.* XXIX). O bien: «Todas las ideas, en cuanto hacen referencia a Dios *(sc.,* o Naturaleza), son verdaderas» (parte II, *prop.* XXXII). Mas Spinoza renunció a los significados convencionales de virtud y vicio. Más rigurosamente determinista que los estoicos, rechaza completamente la idea de todo propósito que una persona esté llamada a cumplir. Como los estoicos, consideraba la felicidad como totalmente dependiente de la comprensión de la Naturaleza y del puesto del hombre en ella. Y también subrayaba, como ellos, la necesidad de aprehender las causas del apasionado amor y odio del hombre hacia objetos que no tienen relevancia para la felicidad. Mas la «libertad» mental que tal comprensión puede acarrear, aunque sorprendentemente similar al estado del sabio estoico, no es un fin que la Naturaleza de Spinoza proponga cumplir al hombre. Spinoza no tendría nada que ver con causas finales. El placer y la prudencia, no una disposición de la Naturaleza en favor de una promoción activa por el hombre del bienestar del mundo, son los motivos que inspiran al filósofo de Spinoza hacia la fortaleza y la nobleza.

---

[89] Cf. W. Schinck, «Kant und die stoische Ethik», *Kant Studien XVIII* (1913) 419-75.

Capítulo 5

DESARROLLOS POSTERIORES EN LA FILOSOFIA HELENISTICA

La fundación del Imperio romano por Augusto en el año 30 a. de C., concluye la tercera y última centuria helenística. Para la historia de la filosofía, esta fecha posee una importancia más bien general que específica. A lo largo de los doscientos años siguientes y más, el estoicismo, el epicureísmo y, en campo mucho más limitado, el escepticismo, encontraron sus adeptos. Marco Aurelio, Diógenes de Enoanda y Sexto Empírico son tres escritores que atestiguan este hecho. Mas si exceptuamos el escéptico Enesidemo, que puede haber vivido después del principado de Augusto (ver página 81, n. 1), los movimientos descritos en este libro carecen de representantes en el Imperio romano que sobresalgan por sus contribuciones originales a la filosofía. Esto no quiere decir que la filosofía helenística llegara a un punto muerto. El estoicismo, en particular, era una fuerza con que habría de contar durante muchos años. Como doctrina moral su influencia fue penetrante mucho después del 30 a. de C. Por cierto, los nombres de prominentes romanos estoicos son mucho más numerosos a partir del siglo I d. de C. que en otro período. Podrían incluir hombres tan diversos como Séneca, el poeta ético Lucano, el satírico Persio y a oponentes de los regímenes tiránicos de Nerón y Domiciano —Trasea Peto Helvidio Prisco, Musonio Rufo y otros. La filosofía en la antigüedad nunca fue una pura disciplina académica, y la influencia del estoicismo sobre la literatura y vida social romanas es del mayor interés e importancia.

Mas, en vitalidad intelectual, la filosofía helenística alcanzó su ceni de la caída de la República romana. Durante sus años posteriores, sin embargo (150-50 a. de C.), tres hombres florecieron cuya obra merece un breve estudio. Panecio, Posidonio y Antíoco, son nombres que hasta ahora sólo han aparecido intermitentemente. Cicerón estaba personalmente relacionado con Posidonio y Antíoco, y se benefició de la obra de los tre filósofos en sus propios escritos.

Panecio

La carrera de Panecio ha sido ya brevemente descrita (p. 118). En una obra moderna se dice que él fue «muy influyente en su momento... mas su período de gran influencia fue corto»[1]. Es éste un juicio relativo. A Panecio no se refieren frecuentemente otros escritores, salvo Cicerón, y esto puede indicar que era poco leído en la baja antigüedad. Mas pocos textos clásicos desde el Renacimiento al siglo IX han gozado del renombre e influencia de los «Oficios de Tulio», es decir, *De officiis* de Cicerón. Es cosa cierta que Cicerón basó los dos primeros libros de esta obra en Panecio, y a través de Cicerón, Panecio merece justamente ser considerado como el más influyente de todos los filósofos estoicos.

A causa de ser nuestra información acerca de Panecio relativamente escasa, resulta difícil tener una impresión clara de sus actividades filosóficas en conjunto[2]. Mas los testimonios no señalan a un hombre que presentara llamativamente nuevas doctrinas. La importancia de Panecio descansa ampliamente en la manera en que aborda y desarrolla el aspecto práctico de la ética estoica. En el estoicismo antiguo, como hemos visto, lógica, física y ética fueron articuladas para constituir un único sistema coherente. Panecio desaprobó los enredos lógicos (fr. 55), y aunque no abandonara el concepto central estoico de un universo gobernado racionalmente, las dudas que expresó acerca de numerosos dogmas relativos a la física, sugieren que el acento que puso en este tema fue más débil en su obra. La naturaleza humana, más que la naturaleza universal, fue el interés primario de Panecio.

Antes de considerar esto en detalle, podíamos pasar revista brevemente a algunas de las teorías ortodoxas sobre las cuales el propio Panecio se pronunció escéptico o aquellas que rechazó enteramente. Igual que todos los estoicos, tenía al mundo por imperecedero, mas dudaba o negaba que fuera periódicamente sometido a un estado en que todo quedaba reducido a fuego (*ekpyrôsis*, frs. 64-9)[3]. Esto probablemente implica, como lo afirmó Filón de Alejandría (fr. 65), que rechazaba la noción conexa de un perpetuo volver de los mismos sucesos en sucesivos ciclos del mundo. Cicerón nos cuenta también que Panecio era el único estoico que «repudiaba los pronósticos de los astrólogos» (fr. 74)[4]. Algunos estoicos antiguos sostuvieron que los dioses no podrían interesarse, como lo hacen, en el bienestar humano, a menos de dar señales de sucesos futuros que los hombres fueran capaces

---

[1] J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, p. 173.

[2] Los textos en que se le nombra han sido coleccionados por M. van Straaten como *Paneatii Rhodii Fragmenta* (ed. 3 Leiden, 1962).

[3] Boecio de Sidon, un estoico contemporáneo de Panecio, rechazaba también esta tesis e hizo numerosas modificaciones a la doctrina ortodoxa que muestran la influencia de Aristóteles. Testimonios, en *SVF*, III, 265-7.

[4] En esto concuerda con Carnéades, Cic. *De div.*, I, 12.

de interpretar (*SVF,* II, 1191-5). Si los pronósticos de adivinos y astrólogos resultan falsos, la falta está en los pronosticadores y no en los sueños, fenómenos metereológicos, vuelos de aves, entrañas y otros testimonios mediante los que, en teoría, puede ser vaticinado el futuro (*SVF,* II, 1210). La defensa estoica de tales pronósticos podrá quizá parecer ridícula, mas el principio mismo era el rasgo fundamental del sistema. A menos de disponer de señales acerca de lo que sucederá, la meta estoica de vivir de conformidad con los sucesos naturales no posee cimientos seguros. Además, todos los sucesos están relacionados causalmente unos con otros y, por lo tanto, cualquier cosa que acaezca ha de ser, en teoría, señal de algún efecto subsiguiente.

El rechazo por Panecio de la astrología, ¿implica un abandono de esas doctrinas estoicas básicas? Cicerón también refiere que aquél abrigaba dudas sobre la adivinación (frs. 70-1), y otras fuentes dicen que la rechazaba en absoluto (frs. 68, 73). Mas semejantes actitudes son plenamente compatibles con una creencia en la providencia divina, materia sobre la que Panecio escribió un libro (fr. 33). Panecio podía sostener que el mundo está preparado para el beneficio de la humanidad, al tiempo que negaba que los seres humanos fueran capaces de hecho de hallar pruebas de lo porvenir en estrellas y otros fenómenos. Mas parece haber descartado la astrología, fundado en razones más fuertes que las limitaciones del conocimiento humano. Cicerón, quien declara estar tomándolo de Panecio, arguye que las estrellas se hallan sobrado distantes de la tierra como para sancionar la relación causa que la astrología ha de postular entre los movimientos celestes y los asuntos humanos (fr. 74). Esto sugiere ciertamente que Panecio estaba menos comprometido que sus predecesores con la conexión necesaria entre todos los sucesos del universo.

La actitud general de Panecio hacia la filosofía natural parece haber sido más aristotélica que la de los estoicos antiguos. Al principio de *De officiis* (I, 11-20), Cicerón, tomándolo de Panecio, deriva las cuatro virtudes cardinales de los impulsos humanos naturales. Esto equivale a un cortocircuito del procedimiento ortodoxo estoico, más bien que una modificación de él, mas Cicerón trata de la «sabiduría» como si su territorio fuese primariamente una búsqueda desinteresada de conocimiento. Las otras tres virtudes —justicia, templanza y valor— están unidas y agrupadas con la tarea de «proporcionar los fundamentos para la conducta moral en los asuntos prácticos de la vida». Los antiguos estoicos dieron definiciones puramente morales de la sabiduría. No es claramente el punto de vista de Panecio que exista una distinción tajante entre la sabiduría y las otras virtudes (*De off.,* I, 15 = fr. 103), mas él distinguió una virtud «teórica» de otra «práctica» (fr. 108), y esto no es ortodoxo. El precedente más obvio de Panecio es la *Etica a Nicómaco* y otros tratados de ética de Aristóteles.

Aristóteles consideraba las virtudes morales como disposiciones del elemento apetitivo y emocional en la naturaleza humana (*E.N.,* I, 1102 a

23 y ss.). Panecio, si Cicerón nos informa de su punto de vista *(De off.,* I, 101=fr. 87), dice:

> «Las almas poseen doble capacidad y naturaleza: una de ellas es el impulso..., que lleva al hombre a actuar de un modo o de otro; la otra es la razón que instruye y explica lo que debe hacerse o rehuirse.»

El análisis de Panecio de las virtudes puede haber sido trazado para ajustarse a una explicación del alma más aristotélica o platónica, que estoica-antigua. Mas no debe hacerse demasiado hincapié en la «doble» naturaleza del alma, como Cicerón lo pinta. Un dualismo psicológico es, a simple vista, incompatible con la doctrina de Crisipo de que el «impulso» es una función de la razón. Sin embargo, conocemos por Galeno que Crisipo era muy capaz de estar utilizando el término «impulso» como referido a algo, en cierto sentido, distinto de razón [5]. Posidonio ciertamente abandonó la concepción del alma de Crisipo. Panecio muy posiblemente también lo hiciera, mas las modificaciones atribuidas a él *explícitamente* son de mucha menor importancia [6].

Cuando llegamos a la ética, la posición de Panecio aparece con más claridad, mas las evaluaciones acerca de su ortodoxia han variado considerablemente [7]. Hay poca duda de que Panecio acentuara menos que sus predecesores en el perfecto, aunque no logrado, sabio estoico. El *De officiis* tiene como tema no la «perfecta virtud», sino la «semejanza de la virtud». Lo último pueden ponerlo de manifiesto los hombres cuya sabiduría es imperfecta, y la obra de Panecio *De lo apropiado* (fuente de Cicerón), trata de las «obligaciones» que deben ser fines «intermedios» de todos los hombres, perfectos o no:

> «Dado que la vida no se pasa en la compañía de hombres perfectos y verdaderamente sabios, sino con aquellos que obran bien si muestran una «semejanza con la virtud», pienso que ha de entenderse como que no debe ser enteramente despreciado nadie en quien se advierta alguna señal de virtud» *(De off.,* I, 46).

Los antiguos estoicos también tomaban cuenta de aquellos que «van progresando hacia la virtud», y puede que hayan tratado el tema con más detalle

---

[5] Cf. Josiah B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus,* p. 183.

[6] Panecio nombra seis «partes» del alma, haciendo del habla una parte del «impulso» y de la reproducción una parte de la «naturaleza» (fr. 86), ver p. 170. La importancia de este punto no resulta clara. Se ha dicho con frecuencia que negaba totalmente toda supervivencia o inmortalidad. Panecio puede que adhiriera al punto de vista ortodoxo de supervivencia por duración limitada, cf. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà,* p. 57.

[7] Convengo, en general, con la posición de I. G. Kidd, *Problems in Stoicism,* cap. 7. En mi opinión, las innovaciones éticas de Panecio fueron menos importantes de lo que J. M. Rist supone, *Stoic Philosophy,* pp. 186-200.

y simpatía del que sugieren nuestros fragmentarios testimonios. Pero lo más probable es que la buena disposición de Panecio en admitir «semejanzas de virtud» represente una concesión metodológica, que torna al estoicismo menos rígido al par que más humano. La rigidez de la ética estoica antigua está tipificada en las llamadas «paradojas»: no hay grados de virtud ni de vicio; todos los hombres, excepto el sabio, son necios; todas las acciones torpes son igualmente torpes. Panecio habría convenido con sus predecesores en que tales afirmaciones eran correctas desde la perspectiva de una virtud perfecta. Mas podemos presumir su réplica arguyendo que resultan totalmente inútiles a propósito de la vida diaria y la educación moral.

Semejante conclusión se justifica, no sólo por el contenido de *De officiis,* sino también por un número de aseveraciones que hace Cicerón acerca de Panecio. «El rehuyó la tenebrosidad y aspereza de otros estoicos y no aprobó la severidad de sus actitudes» *(Fin.,* IV, 79=fr. 55). En su oración en defensa de Murena, Cicerón contrasta el «suavizante» efecto de la compañía de Panecio en Escipión, con la terquedad de Catón. Mas añade: «El discurso y doctrinas de Panecio eran cabalmente aquello que te place» *(sc.* a Catón) (66=fr. 60). Esta última afirmación no pudo haber sido proferida de hallarse la ética de Panecio claramente fuera de línea respecto al estoicismo ortodoxo abrazado por Catón. Panecio no rechazaba el ideal de perfección, no más que Crisipo y Zenón ignoraban el cumplimiento de «obligaciones» como marca de progreso [8]. Los deberes que abarca el tratado de Cicerón brotan de los impulsos naturales, que son también la base de una perfecta virtud [9]. La doctrina estoica es, como hemos visto, que el conocimiento del bien presupone la aptitud para reconocer y ejecutar lo apropiado en el tiempo justo y de la manera justa. El *De officiis* contempla la conducta apropiada desde el punto de vista de quien carece de ese conocimiento en su forma perfecta, mas aspira a poseerlo. Panecio no sugiere, ni siquiera en este nivel secundario, que la virtud descanse en lo realizado o el fin exterior apuntado. «Esta virtud que buscamos depende enteramente del esfuerzo de la mente y del razonamiento» (I, 79) [10]. Pero, en términos generales, es posible delinear las vías, para el logro de la virtud. La justicia prescribe dos principios básicos: primero, no causar daño a otro; y segundo, mirar que el interés público quede salvaguardado (I, 31). Un hombre que actúa según esos principios obrará apropiadamente o cumplirá su deber. Lo que tiene que hacer, puede y debe derivarse de esos principios. Mas la perfecta virtud es más que la adhesión a tales principios y el intento de cumplir el propio deber. El hombre verdaderamente bueno, obra sobre la base del conoci-

[8] Zenón pensaba curiosamente que los sueños proporcionaban al hombre una prueba de sus progresos, *SVF,* I, 234.

[9] «Vivir conforme a los impulsos con que nos ha dotado la Naturaleza» es la formulación que hace Panecio del *summum bonum* (fr. 96).

[10] En *De off.,* III, 13 ss. Cicerón distingue otra vez la perfecta virtud del conocimiento de los «deberes intermedios». Mas deja en claro que aún estos últimos dependen de la «bondad de disposición» (*ingenii bonitas*), y del «progreso en la cultura»; ver además p. 198.

miento, el cual no es reducible a una serie de reglas morales específicas [11]. Mas las reglas morales poseen virtud como para poner a un hombre en la vía recta, y Panecio consagró considerable esfuerzo al análisis de aquellas actitudes y acciones que caracterizan al hombre que se halla en esta vía.

Este énfasis en lo que un hombre es capaz de lograr aquí y ahora, es lo que marca la contribución específica de Panecio a la ética estoica. Un comentario elogioso de Séneca pone este punto muy en claro:

> «Pienso que Panecio dio una elegante respuesta a un joven que preguntaba si el sabio sería también amante: «Tocante al sabio, queda por ver: a mí y a ti, que todavía nos hallamos a gran distancia del sabio, no nos cumple ponernos en trance de caer en estado de agitación, de impotencia y a merced de otro» *(Ep.,* 116, 5=fr. 114).

La invitación a vivir libre de pasión es típicamente estoica, mas dentro de la doctrina ortodoxa, ello distingue al sabio del resto de la humanidad. Panecio, reconociendo el hecho de la imperfección humana, trata las cuestiones acerca del sabio como irrelevantes para la vida tal como la encontramos. Parece haber sentido la necesidad de un criterio de juicio moral que no se contentaba con la dicotomía ortodoxa entre sabios y necios. Panecio convenía con Zenón y otros estoicos en que la base de la conducta moral es la naturaleza racional del hombre *(De off.,* I, 107), mas también subrayaba el hecho de que cada hombre posee atributos particulares suyos. El conocimiento propio, concepto que tuvo trascendencia moral para los griegos antiguamente, ya en el siglo VI, fue introducido por Panecio como criterio de «decoro». Debemos obrar de manera que nuestro comportamiento concuerde con la naturaleza humana en general, y con nuestra naturaleza humana en general, y con nuestra naturaleza en particular (I, 100= frg. 97). El *De officiis* sienta principios generales y también trata de mostrar cómo ellos han sido justamente aplicados por diversas clases de hombres en diversas situaciones. Nada de esto resulta incompatible con el antiguo estoicismo, mas la dimensión cósmica se ha desvanecido virtualmente. Reaparece en Marco Aurelio y Epicteto, aunque el último logre combinarla con el acercamiento más humanista de Panecio.

Panecio era, indudablemente, estoico, mas poseía una mentalidad independiente y no reparaba en modificar o poner un acento diferente en la doctrina de sus predecesores. Sus intereses culturales fueron posiblemente más variados que los de Crisipo, y escribió acerca de la autenticidad de diálogos socráticos, sobre historia de Grecia y acaso también sobre otros temas no filosóficos (frs. 123-36). Numerosas fuentes hablan de su deuda con Platón y Aristóteles (frs. 55-9), y los historiadores de la filosofía frecuentemente han mirado el «eclecticismo» como la característica definidora de este período. Tanto Panecio como Posidonio eran eclécticos, en el sentido de que se hallaban dispuestos a acoger ideas adelantadas por otros

---

[11] Cf. Sen. *Ep.*, 94, 50 s., citado por Kidd, p. 164, citado en n. 7, p. 208.

filósofos, si les parecían adecuadas. Y Antíoco de Ascalón manifiesta tal tendencia todavía más reciamente. Esta relajación de fronteras entre las escuelas filosóficas ha sido explicada de varios modos. Unas veces se ha pensado que la introducción de la filosofía en Roma tuvo el efecto de volver más pragmática la materia y, por consiguiente, menos interesada en primores teóricos. Mas resulta difícil ver algo específicamente romano en la filosofía de Panecio o Posidonio. Fueron hombres como Catón quienes hicieron del estoicismo un ideal romano. La insatisfacción con ciertos aspectos del estoicismo es la explicación más probable de los cambios introducidos por Panecio, Posidonio y otros filósofos estoicos de este período. La crítica de Carnéades tuvo que haber convencido totalmente a muchos estoicos de puntos débiles en el sistema, y no era menester ser un escéptico para abrigar dudas acerca de la utilidad o validez de ciertas doctrinas. Al estoicismo ortodoxo no cabía culparle de ofrecer un modo de vida que no satisfacía plenamente ni las necesidades cotidianas ni los anhelos de aquellos a quienes su temperamento inclinaba hacia la experiencia mística y religiosa. El renacimiento del pitagorismo en el siglo I a. de C. es un síntoma de interés por una filosofía ultramundana, distinta en todo de los sistemas helenísticos, que eventualmente iba a dar nacimiento al neoplatonismo.

Posidonio

Posidonio (ver p. 118) ha sido a veces considerado como un precursor del neoplatonismo, mas con poca justificación. Tema de innumerables especulaciones durante más de un centenar de años, Posidonio ha encubierto su importancia con mayor éxito que todo antiguo pensador de estatura [12]. Sabemos que era erudito, prolífico, extraordinariamente polifacético, renombrado e influyente. Estamos perfectamente informados de alguna parte de su obra, en historia, geografía y filosofía. Mas hasta 1972 no existía una colección, comprensiva y autorizada, del cuerpo de testimonios en que escritores antiguos se refieren a Posidonio por su nombre. Este vacío ha sido ya colmado gracias a la inapreciable labor del fallecido Ludwing Edelstein y de I. G. Kidd, quien ha completado lo que Edelstein comenzara [13]. Mas esta última adición a la bibliografía de Posidonio debiera haber sido idealmente la base de todo previo estudio detallado. De haber existido en el siglo XIX, nos habríamos ahorrado la interminable serie de teorías acerca de esta figura enigmática. En vez de ello, se ha querido ver a Posidonio al acecho tras incontables aseveraciones de Cicerón, Séneca y muchos otros

---

[12] Marie Laffranque da un resumen útil de la obra de Posidonio en su *Poseidonios d'Apamée* (París, 1964), pp. 1-44.

[13] *Posidonius: vol. I, The Fragments* (Cambridge University Press). Está en preparación un segundo volumen de comentario. La única obra anterior que intentó coleccionar todos los testimonios fue publicada por J. Bake en 1810. Según los criterios modernos, es una colección muy defectuosa, aunque valiosa en su momento. Los fragmentos de la obra histórica y geográfica de Posidonio fueron ya editados por Félix Jacoby en *Die Fragmente der griechischen Historike* 87 (Berlín, 1926).

escritores que nunca mencionan su nombre. Al igual que Pitágoras, Posidonio ha sido llamado a explicarlo todo y nada. Estoico y platónico, racionalista y místico, superficial y penetrante, reaccionario y original —estas son sólo unas pocas de las alegadas contradicciones que rodean a Posidonio.

Saber si Posidonio tuvo como filósofo algunas ideas sumamente originales, es cuestión a la que querríamos dar una negativa provisional. Pero es mejor reservar respuestas más categóricas hasta que Mr. Kidd haya publicado el comentario sobre los fragmentos de Posidonio que está preparando. Aunque nuestra respuesta provisional se demostrara correcta, ello no disminuiría la influencia e importancia de Posidonio. Ni Francis Bacon ni Rousseau fueron hombres que adelantaran fundamentalmente nuevas teorías de gran importancia, mas pocos pensadores han ejercido mayor influencia sobre sus contemporáneos. La originalidad, en todo caso, es una cualidad que puede ser afirmada de amplio número de distintos modos diferentes. Una síntesis crítica del saber actual puede ser sumamente original y la más fecunda fuente de nuevos descubrimientos.

Posidonio era un estoico, mas uno muy poco común. Lo notable en su caso no es lo que hiciera del estoicismo, sino la amplitud de sus intereses. Se estableció, como ya hemos mencionado, en Rodas (p. 118), mas viajó ampliamente por el mundo mediterráneo y tomó cuidadosa nota de lo que iba viendo. Así fueran costumbres sociales de los celtas en la Galia, mareas atlánticas en Cádiz, monos en la costa norte de Africa, conejos en una isla cercana a Nápoles, Posidonio registraba sus observaciones. De geografía, en su sentido más amplio, vulcanología, astronomía, meteorología, mineralogía, oceanografía, etnografía —acerca de todo ello escribió y estudió. Compiló una voluminosa serie de tratados «históricos» que incluyeron la mayoría de sus datos geográficos, y los fragmentos cubren sucesos que pueden fecharse entre 142 y 93 a. de C. Dícese que Posidonio empezó esta obra donda la había dejado Polibio (146 a. de C.), mas no es posible decir hasta qué límite el joven escritor participara de la favorable actitud de su predecesor para con el imperialismo romano. Añádase a todo esto la obra de Posidonio sobre los temas convencionales de la filosofía helenística —física, lógica y ética—, mas el hecho de que fuera un matemático con competencia bastante para criticar y enmendar varios puntos de la geometría euclidiana, y nos quedamos con la impresión de un verdadero polímata.

Por la amplitud de sus estudios, Posidonio puede ser comparado con Aristóteles, Teofrasto y con el gran bibliotecario alejandrino Eratóstenes. Mas estos hombres florecieron en época diferente y bajo circunstancias sociales y políticas diferentes. Posidonio se yergue sólo en el siglo I a. de C. ¿Por qué se hallaba interesado en tantas materias diversas? Esto puede parecer una pregunta tonta, mas los hechos nos obligan a plantearla. Hemos de dar por descontado que era un hombre de capacidad y energía prodigiosas. Mas estas cualidades no explican la universalidad de los intereses de Posidonio. Ni lo explica tampoco la igualmente razonable suposición de que fuera infatigablemente curioso. En Posidonio hallamos reunidas filosofía y ciencia como lo habían estado desde los días de Teofrasto. ¿Tenía

Posidonio aguda conciencia de la falta de relación entre el estoicismo y las ciencias empíricas que habían logrado tan exitoso desarrollo en el período helenístico? ¿Podemos decir que su proceder universalista era motivado por un descontento con la cerrazón y escolasticismo de la filosofía contemporánea, con el estoicismo sobre todo?

Pensamos que estas preguntas van rectamente dirigidas. Estrabón, también estoico, contrasta el interés de Posidonio en «buscar causas» con la práctica normal estoica (T, 85). De un plumazo Estrabón descalifica la actividad de Posidonio como aristotelizante, y añade que «nuestra escuela evita esto debido a la ocultación de las causas». Aristóteles consideraba el «conocimiento de las causas» como la base de la ciencia, y Posidonio parece haber estado de acuerdo con él. Ambos consagraron gran esfuerzo en recopilar y clasificar datos fácticos. Mas esto no era característica de los estoicos. Al mismo tiempo que insistía en que nada acaece sin una causa, Crisipo argüía que los hombres no son capaces de descubrir cada causa (*SVF*, II, 351, 973)[14]. Posidonio podía justamente objetar que sus predecesores estoicos habían utilizado esto como pretexto para no ensayarlo. Hasta donde pudo ver tuvo disputa con los axiomas fundamentales de la cosmología estoica, aunque modificara una cantidad de detalles[15]. De modo distinto a Panecio, defendió la astrología y la adivinación, mas no sin pruebas. El principio de Posidonio era que las teorías deben concordar con los hechos, y rechazaba las doctrinas estoicas ortodoxas que le parecían conflictivas con este principio.

El caso mejor documentado es su querella con Crisipo sobre la estructura del alma y las causas de la emoción apasionada[16]. Como hemos visto (p. 174), Crisipo sostenía que las pasiones son «impulsos excesivos» y que no existe cosa tal como una facultad irracional del alma. Posidonio objetaba que tenía que haber una tal facultad si ciertos impulsos son «excesivos», pues la razón no puede rebasar su propia actividad y límites (F, 34). Esto no es una mera objeción lógica. Posidonio pensaba, evidentemente, que los actos de la conducta humana sólo pueden ser explicados adecuadamente sobre el supuesto de que el alma posee una facultad puramente irracional. Si Galeno merece crédito, Posidonio prefería la psicología tripartita de Platón, con su clara distinción entre facultades racionales e irracionales, a la concepción monística de Crisipo; y también trataba de mostrar cómo Cleantes, y aún Zenón, no eran sostenedores de la doctrina de Crisipo (T, 91). Crisipo había defendido sus puntos de vista con citas de los poetas, y Posidonio traía a colación ejemplos contrarios (F, 164). También argüía

[14] Sobre este punto y sobre la metodología y ética de Posidonio, cf. I. G. Kidd, «Posidonius on Emotions», en *Problems in Stoicism*, cap. 9. Debo mucho a este estudio.

[15] La valoración de las modificaciones de Posidonio a la física estoica es un tema muy polémico. Aquí sólo puedo decir que les atribuyo todavía menos importancia que J. M. Rist, cuyo estudio sobre Posidonio *Stoic Philosophy*, cap. II, es más sobrio que la mayoría.

[16] *De placitis Hippocratis et Platonis* de Galeno es nuestra fuente, cf. Edelstein-Kidd, especialmente frs. 156-69.

que la filosofía de Crisipo hacía imposible explicar la maldad humana (F, 169). A menos que esto tenga su fuente en lo interior de nuestra naturaleza, cosa que Crisipo negaba, ¿por qué son los hombres atraídos hacia el placer? ¿Por qué experimentan impulsos excesivos? Posidonio rechazaba la explicación de Crisipo de «influencias externas» y situaba la «raíz» de la maldad dentro del alma. El hombre posee afinidades «naturales» con el placer y el éxito mundano, que compiten con su afinidad natural con la virtud y el conocimiento (F, 160). Este lado «irracional» de la naturaleza humana es causa de nuestras pasiones, y hay que subordinarlo a la razón para que el hombre alcance su fin (F, 148, 186).

Posidonio recomendaba varios procedimientos «irracionales» para «curar» trastornos emocionales, que no pueden ser todos aquí enumerados [17]. Incluían música y poesía, y el supuesto básico es que lo «irracional» puede ser purgado y transformado sólo por medios que tomen en cuenta lo «irracional», que apelen a nuestros placeres y experiencias sensuales. La razón misma no posee competencia para modificar nuestras pasiones. Uno recuerda forzosamente el puesto que asignaba Platón a la poesía, la música y las demás artes en su *curriculum* educativo de la *República;* el postulado de Aristóteles de que la tragedia, por medio de la piedad y el terror que suscita, purifica estas emociones resulta también relevante. Las tragedias de Séneca, con toda su retórica y trivialidades, pueden ser consideradas como un ejemplo estoico práctico de la purga poética que Posidonio tenía en la mente.

Hay mucho más en la psicología y terapia emocional de Posidonio que podría tratar aquí. Mas he dicho bastante, acaso para justificar unos pocos comentarios generales. La crítica hecha por Posidonio a Crísipo se proyecta indudablemente sobre un número de dificultades básicas. Y esto nos dice algo importante acerca de Posidonio. Probablemente interpretaba mal a Crísipo, cuyo «racionalismo» puede ser visto con más simpatía de la que Posidonio reconocía (p. 173). Mas Posidonio se hallaba eminentemente justificado al suscitar cuestiones acerca de ello, y ofrecer una teoría alternativa, que parecía explicar la conducta humana de modo más convincente. La teoría alternativa, en lo esencial, no parece decir nada que no hubiera sido dicho antes. A Posidonio le parecía que la psicología de Platón proporcionaba una mejor base para entender la conducta que la de Crisipo, y la adaptó para que cuadrase en un entramado de conceptos y terminología estoicos. Esto no es eclecticismo en sentido vulgar. Por el contrario, Posidonio permanece siempre estoico, mas un estoico dispuesto a criticar a su propia escuela, si es preciso, y a hacer uso de ideas extrañas. No debemos suponer que los estoicos antiguos no hicieran crítica unos de otros. Crisipo criticó a Cleantes, y sin duda Diógenes de Babilonia y Antipáter criticaron a Crisipo. Mas, hasta donde alcanzan nuestros testimonios, estamos justificados para decir que Panecio y Posidonio muestran una actitud mental

[17] F. 168, cf Kidd (citado en la p. 214), pp. 205 s.; Edelstein *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, Mass., 1966), pp. 56-9.

abierta respecto a dogmas ortodoxos, no característica del estoicismo antiguo.

Séneca cuenta que Posidonio atribuía a los sabios el gobierno de la sociedad humana en su fase primitiva y los descubrimientos tecnológicos en el más amplio sentido —construcción de viviendas, metalurgia, hilado, labranza, pesca, etc. *(Ep.,* 90 = F, 284)—. El primer punto es aceptable para Séneca, mas rechaza el segundo: el sabio nunca se ha comprometido en tales materias mundanas. Esta observación crítica nos retrotrae a la universalidad de los intereses de Posidonio. Si, como hemos sugerido, Posidonio no enmendó las doctrinas fundamentales de la física estoica, mostró ciertamente cómo un estoico podía hacer avanzar la comprensión de fenómenos particulares en un frente muy amplio. Los estoicos antiguos no participaron de la pasión de Posidonio por la astronomía, matemáticas o geografía. Mas él aspiraba a algo más que a vagas generalizaciones. Medir el tamado de la tierra, calcular el tamaño del sol y su distancia de la tierra, clasificar cuadriláteros, ésta es sólo una muestra de las actividades de Posidonio. Las matemáticas siempre habían sido la reina de las ciencias en el mundo griego, y la preocupación de Posidonio por aunar filosofía y ciencia está seguramente demostrada por su devoción a las matemáticas. Un epicúreo contemporáneo, Zenón de Sidón, había intentado subvertir los principios de la geometría, y Posidonio le atacó en «un libro entero» (F, 46). Galeno nos cuenta que estaba «ejercitado en geometría y más habituado que otros estoicos en atenerse a pruebas» (T, 83). Desde luego, Crisipo se interesaba con pasión por la lógica, mas no, por cuanto conocemos, por la lógica matemática. El intenso disgusto de Galeno hacia Crisipo puede que le empujara a ponderar los logros de Posidonio. Mas el mismo Galeno sentía gran interés por la geometría, y hemos de suponer que encontrar una capacidad en Posidonio que otros estoicos no habían mostrado.

Nuestros testimonios acerca de Posidonio son en extremo fragmentarios, y sólo una parte ha sido descrita aquí. ¿Sostuvo alguna concepción unitaria de todos los compartimientos del conocimiento? ¿Deseaba mostrar que todos los hechos merecían averiguación en un mundo racionalmente determinado por una providencia inmanente? Tales perspectivas bien podía sostenerlas y justificarlas un estoico, y Posidonio era primero y ante todo estoico. Un erudito alemán consideró la «simpatía» cósmica *(i.e.,* la interacción y conexión de todas las cosas en el universo) como el tema unificador de la empresa filosófica y científica de Posidonio [18]. La doctrina no es, como él trataba de mostrar, indicativa de la individualidad de Posidonio. Mas el hecho de que otros estoicos la adoptaran no quita su importancia en Posidonio. Cicerón se refiere varias veces a los esfuerzos de Posidonio por fundamentar la adivinación: «Supone él que en la Naturaleza se dan señales de sucesos futuros» *(De div.,* I, 129 = F, 110). «El que el moribundo prevea lo futuro está asentado por Posidonio con este ejemplo: un rodio en trance de morir nombró a seis de su edad y dijo cuál de ellos moriría el

[18] Karl Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* (Munich, 1926).

primero, el segundo y así todos» (*ibid.*, 64 = F, 108). O, como dice el que acaso sea pasaje más revelador: «El estoico Boecio y nuestro mismo Posidonio han estudiado las causas de los pronósticos; y si las causas de tales cosas no fueron descubiertas, los hechos mismos pudieron ser observados y registrados» (*De div.*, II, 47 = F, 109). La dedicación de Posidonio al estudio de las causas ya ha sido estudiada, y aquí es referida a la predicción y conocimiento de hechos. Predecibilidad de sucesos y simpatía cósmica van de la mano. Posidonio, al contrario de Panecio, se hallaba sumamente comprometido con las dos. Si deseamos hallar un concepto capaz de explicar las múltiples actividades de Posidonio, «simpatía cósmica» sea quizá el mejor candidato. Mas, aunque esto fuera correcto —y no fundaría yo un *sistema* posidoniano sobre tal concepto—, ello no nos autorizaría a tomar a este hombre fascinante por un místico o, lo que sería aún menos verídico, como poco científico. Las características del misticismo no son atribuibles a Posidonio, y es marca definitoria de la ciencia el determinar las causas de las cosas. Posidonio era indudablemente excesivamente crédulo en su compromiso con la astrología y adivinación. Mas no andaba errado al postular una conexión causal entre los fenómenos observables y los sucesos futuros. Como la mayor parte de los pronosticadores, sin embargo, estudió un material insuficiente para establecer los eslabones reales.

Posidonio fue, en todos los niveles, una de las personalidades relevantes en el mundo helenístico. Ejerció influencia en varias áreas de la vida científica durante más de cien años, y Cicerón, Séneca y Estrabón quedaron en grave deuda con él. Gémino, un rodio seguidor suyo, escribió el sumario de una de las obras científicas de Posidonio (F, 18). Sin duda tuvo otros discípulos. Lo que Aristóteles fue respecto de Platón, tal, en un sentido, fue Posidonio respecto de los estoicos. Estos dos nombres marcan el comienzo y el fin de la filosofía helenística. Es una desgracia que carezcamos de testimonios para establecer una verdadera comparación de sus logros.

Antíoco

La tercera figura que ha de entrar en el ámbito de este capítulo es Antíoco de Ascalón[19]. Sirio, como Posidonio, Antíoco (nacido c. 130 a. de C.) nos es conocido principalmente a través de Cicerón, quien estudió bajo su magisterio en Atenas en 79/8 a. de C., la admiró y propagó sus perspectivas en los *Academica* y *De finibus*[20]. Antíoco vino a Atenas de joven, donde asistió a las lecciones del académico escéptico Filón de Larisa y de dos estoicos, Dárdano y Mnesarco, el último de los cuales era discípulo de Panecio (Cic., *Acad.*, II, 69 y ss.). Bajo la influencia de Zenón, Antíoco

[19] Antiguos textos que se refieren a Antíoco por su nombre han sido recogidos por Georg Luck, *Der Akademiker Antiochus* (Berna y Stuttgart, 1953).

[20] Para la presentación de los puntos de vista de Antíoco por Cicerón, cf. H. A. K. Hunt, *The Humanism of Cicero* (Melbourne, 1954).

se convirtió en escéptico y en uno de los más rigurosos proponentes de la Nueva Academia (Cic., *loc. cit.)*. Al estallar la guerra contra Mitrídates, en 88, Filón pasó de Atenas a Roma, y, probablemente, Antíoco partiría con él. Si así fue, tuvo entonces Antíoco una oportunidad para relacionarse con Lúculo, un estadista arribista que debía su ascenso al patronazgo de Sila. En 87/6 Lúculo se hallaba en Alejandría como diputado-*quaestor*, tratando de armar una flota para Sila, y, según Cicerón *(Acad.,* II, 11), Antíoco le acompañaba allí. Esta visita a Alejandría marca un punto crucial en la carrera de Antíoco. Allí leyó por primera vez dos libros de Filón que le irritaron sobremanera (Cic., *loc. cit.)*. Discrepaban tanto de las antiguas posiciones de Filón, que le costó trabajo a Antíoco creer en su autenticidad. Filón en esta nueva obra había intentado sostener que la distinción entre la Antigua y la Nueva Academia era errónea (Cic., *Acad.,* I, 13 y s.). Los detalles de su razonamiento se nos escapan; mas parece, por la réplica de Antíoco *(Acad.,* II, 13-18), que Filón trataba de interpretar a los «antiguos» —Empédocles, Demócrito, Sócrates y Platón— como «escépticos», en un sentido compatible con la Nueva Academia.

¿Por qué molestó ello tanto a Antíoco? La respuesta gira en torno a las razones de Filón por asimilar a las dos academias. Arcesilao y Carnéades habían insistido en que la verdadera naturaleza de las cosas no es cognoscible. Filón, sin duda en los libros que provocaron la irritación de Antíoco, postulaba que «las cosas pueden ser captadas como ellas realmente son», mas no por el criterio estoico de una «impresión cognoscitiva» (Sexto, *P. H.*, I, 235). Entonces, ¿cómo captamos las cosas? Filón, por lo visto, no ofrecía un criterio. Mas sostenía aparentemente que la ausencia de un criterio no implica que las cosas reales sean, por naturaleza, incognoscibles. En la práctica, Filón defendía la posición posibilista de Carnéades, mas sobre una base teórica más débil. Su defensa de la Antigua Academia ha de ser interpretada a esta luz. Difícilmente podía haber defendido las doctrinas positivas de Platón, según el testimonio del punto de vista maduro de Antíoco. Por el contrario, hemos de suponer que Filón trataría de defender su modificación del escepticismo, apelando a los antiguos. Ignorante de la teoría de las *Formas* de Platón —la cual fue, desde luego, debatida por el propio Filón en el *Parménides*—, Filón invocaría sin duda el apoyo de Platón para la tesis de que el conocimiento es alcanzable en teoría, mas no en la práctica (cf. *Acad.,* I, 46).

Antíoco objetó a esto con fundamentos históricos. Ello no hizo justicia ni a la Antigua Academia ni a la Nueva. Platón tenía una «doctrina positiva excelente» *(Acad.,* II, 15). La Nueva Academia no profesaba nada de esa especie. Mas la renuncia de Antíoco a la Nueva Academia no pudo haber sido provocada por un deseo puramente desinteresado de exactitud histórica. Si, como es probable, había llegado a desengañarse del escepticismo antes de la publicación de las últimas obras de Filón, el rasgo que hubo de haberle disgustado más sería la tentativa de Filón de traer a Platón y sus predecesores bajo el pabellón escéptico. Antíoco veía una distinción muy tajante entre la Antigua y la Nueva Academia, y en la última etapa de su

vida se dedicó a restaurar, a costa del escepticismo, lo que postulaba como la verdadera tradición académica.

Los dos pilares de la filosofía, según Antíoco, son el criterio de verdad y el bien supremo u objeto del deseo (Cic., *Acad.*, II, 29). La teoría de conocimiento y la ética constituyen el tema principal de sus investigaciones. Pero lo más interesante en Antíoco no es su contribución a esos tópicos, sino las fuentes de sus ideas y su interpretación de la tradición académica. Incluía como académicos no sólo a Espeusipo, Jenócrates, Polemón y Crantor, sino también a los peripatéticos antiguos, sobre todo al propio Aristóteles (Cic., *Fin.*, V, 7). Más sorprendentemente todavía, postulaba que los estoicos diferían de los peripatéticos, no en doctrina, sino sólo en terminología (Cic., N.D., I, 16), y que el estoicismo, según lo fundara Zenón, era una «corrección» de la Antigua Academia más que un nuevo sistema *(Acad.*, I,, 43). «Zenón y Arcesilao fueron discípulos diligentes de Polemón; mas Zenón, que era más viejo que Arcesilao y dialéctico extremadamente inteligente..., acometió el remodelado del sistema» *(Acad.*, I, 35).

Aunque Antíoco pretendía ser un académico, la mayor parte de su doctrina se conforma con el «sistema remodelado de Zenón». Hizo suya y defendió ampliamente la teoría estoica del conocimiento (Cic., *Acad.*, XVI, 39). Su ética es primariamente estoica, aunque habremos de observar numerosas modificaciones en este campo, y su filosofía de la Naturaleza es más estoica que otra cosa *(Acad.*, I, 26-30). ¿Cómo vamos a evaluar la concepción de Antíoco de la tradición académica? Cicerón, que actúa como interlocutor por la Nueva Academia en sus *Academica II*, hace a Antíoco el reproche de dejar de seguir a sus propios «antepasados» (Platón, Jenócrates, Aristótales) y no apartarse jamás un paso de Crisipo (II, 142 y s.). El contexto es polémico —un ataque escéptico contra filósofos dogmáticos con referencia a sus divergencias—, mas la historia parece estar ampliamente del lado de Cicerón. Ni platónicos ni peripatéticos defendían una teoría del conocimiento basada en nada parecido a la «impresión cognoscitiva». Es ésta una doctrina especialmente estoica. En ética, sin embargo, la mayor divergencia de Antíoco respecto del estoicismo, si bien menos importante que sus coincidencias, es compatible con un aspecto de la teoría peripatética y también con una doctrina adscrita a Polemón.

Los estoicos sostenían que la virtud es de por sí suficiente para constituir la felicidad, y ninguna otra cosa aporta nada positivo a este fin. Antíoco, distinguiendo de manera no estoica entre grados de bienestar, argumentaba que la virtud es condición necesaria y suficiente de una vida feliz, mas no de «la vida más feliz» (Cic., *Tusc.*, V, 21 y ss.). Como ya hemos visto, Antíoco rechazaba la distinción estoica entre «el bien» y «lo preferible» (p. 196). El valor de una buena salud, riqueza, reputación y demás, aunque menor en comparación con el de la virtud, es suficiente, a juicio de Antíoco, para constituir una vida virtuosa, embellecida por tales cosas, más feliz que una que carezca de todo, salvo de la virtud *(Acad.*, I, 22). Aristóteles observa de modo semejante que ciertos bienes exteriores desfiguran la felicidad si están ausentes (E.N., I, 1099 a, 31 y ss.). Ciertas cosas, escribe, se hacen

necesarias como instrumentos para la ejecución de actos virtuosos; otras son «adornos» cuya presencia o ausencia puede acrecer o menguar la felicidad. Subsiguientemente, Aristóteles cualifica esta afirmación, y se le puede interpretar como que adopta una posición sobre los bienes exteriores, virtualmente equiparable a la de los estoicos [21]. Mas, a diferencia de éstos, mira el «bien» como un término polivalente. El postulado de Antíoco de que los estoicos y peripatéticos convenían en la sustancia y diferían en la terminología, es, a simple vista, un comentario imparcial sobre sus respectivas actitudes frente a los bienes exteriores.

La posición que defendió Antíoco es también atribuida a Polemón, tanto por Cicerón *(Fin.,* IV, 51) como en otro pasaje (Clemente, *Strom.,* II, 22). El filósofo académico, como ya he mencionado, es una figura muy evasiva (pp. 115 y s.), y una buena parte de nuestros escasos testimonios acerca de él derivan de Antíoco (cf. Cic., *Fin.,* V, 14). Mas no hay duda de que Zenón estaba personalmente relacionado con Polemón, y es aquella especificación de Polemón de los «puntos de partida naturales» la que de nuevo, bajo la autoridad de Antíoco, se dice que Zenón heredó. Esta afirmación puede no ser un argumento muy adecuado. En los *Academica* (I, 19), Varrón, al dar la interpretación de Antíoco acerca de la ética académica, dice: «Investigaban el tema de la buena conducta en la Naturaleza y decían que la Naturaleza ha de ser obedecida y que el bien último ha de buscarse sólo en la Naturaleza. Y postulaban que el haber alcanzado todo lo conforme a la Naturaleza en cuanto a mente, cuerpo y mantenimiento es el objeto definitivo del deseo y el bien supremo.» Esta es la posición de Antíoco, y lo que le diferencia del estoicismo es la asignación característica de un valor postivo a los bienes corporales y exteriores, al igual que a la virtud. Como resumen de ética platónica o aristotélica, según entendamos éstas, ello suena muy raro. Mas podemos rechazar la posibilidad de que el propio Polemón expresara tales teorías como una teoría académica válida. Si tal fue el caso, ello haría más inteligible la base histórica de la interpretación de Antíoco y su crítica de la ética estoica, aunque difícilmente bastaría para justificar su perspectiva de la Estoa como simplemente una renovación de la Academia. El mismo Cicerón parece haber reconocido la inverosimilitud histórica de tal tesis.

Verosimilitud histórica, sin embargo, no es lo mismo que juicio filósofico. Para apreciar la interpretación de Antíoco de la tradición académica debemos recordar que el estoicismo había sido un sistema floreciente durante más de doscientos años. En ese mismo período, la Academia se había dedicado al escepticismo. La escuela peripatética dejó de ser influyente tras la muerte de Estratón, cuya devoción por la ciencia no era compartida por Antíoco *(Acad.,* I, 34). En los comienzos del siglo I a. de C. el estoicismo guardaba más afinidades conceptuales con el platonismo y el aristotelismo que con movimiento filosófico alguno. Si Antíoco deseaba combatir el escepticismo con la ayuda del sistema corriente que poseía en común con la tra-

---

[21] He estudiado este punto en *Bulletin of the Institute of Clasical Studies,* 15 (1968), 74-6.

dición académica, había de volverse a los estoicos. Los dirigentes estoicos habían empezado, bajo la guía de Panecio y Posidonio, a asimilar un buen número de ideas platónicas y aristotélicas. El platonismo, tal como fue explicado por los inmediatos sucesores de Platón, estaba muerto. Mas parece haber crecido un interés por los escritos de Platón en el siglo II a. de C., y un nuevo estímulo para el estudio de los «antiguos» iba a procurar, poco después de la época de Antíoco, la edición de los tratados de Aristóteles, preparada por Andrónico de Rodas.

Antíoco tenía a los estoicos por hedederos de la tradición platónica y aristotélica. Dentro de sus vagos términos de referencia, se hallaba justificado para pensar así. Mas, como advierte Cicerón, tenía mucho más de estoico que de platónico o aristotélico. De cuanto Antíoco supiera de Platón, Aristóteles y sus inmediatos sucesores —y hemos de suponer que sabía bastante— escogió utilizar sólo aquellos puntos que le parecían evidentemente superiores a las tesis estoicas. Su exigencia de que el sumo bien había de tener en cuenta el bienestar corporal y las cosas de valor material constituye la desviación más importante del estoicismo, y él consideraba la «indiferencia» estoica hacia ellas como contradictoria con sus propios principios (Cic., *Fin.*, IV, 37-41). También reconocía correctamente y parece haber desaprobado otras «innovaciones» de Zenón *(Acad.,* I, 35-9). La igualdadde todos los actos erróneos era rechazada por él «con el mayor brío» *(Acad.,* II, 133), y probablemente rechazaba la racionalización estoica de las pasiones y la negativa de los estoicos a admitir una facultad irracional en la mente.

En el campo de la filosofía natural, a juzgar por el resumen de Varrón hecho por Cicerón *(Acad.,* I, 24-9), Antíoco interpretaba la tradición académica en términos casi exclusivamente estoicos. Una referencia de pasada al quinto elemento de Aristóteles —el éter, materia de los cuerpos celestes— es el principal punto no estoico, y no contribuye en nada al esquema general del pensamiento. Luego se dice, con razón, que Zenón excluyó el quinto elemento, y también se menciona su rechazo de las sustancias incorpóreas (39). Mas ellas no juegan un papel claro en el resumen de la física académica.

El tema más enigmático es la teoría del conocimiento de Antíoco. Según el testimonio de *Academica II,* se entregó de todo corazón a la doctrina de la «impresión cognoscitiva» y la defendió mediante algunos argumentos interesantes —muchos de ellos, sin duda, sacados de escritores estoicos— contra la crítica de los escépticos de la Academia. Hacia el final del libro, donde Cicerón habla como escéptico contra Antíoco, perfila un número de puestas a prueba de la verdad adelantadas por varios filósofos, concluyendo con Platón: «Platón sostiene que todo criterio de verdad, y la verdad misma, es independiente de opiniones y de los sentidos, y pertenece al pensar y al intelecto. ¿No es probable que nuestro amigo Antíoco no aprobara ninguna de esas doctrinas?» (142). Aun si se trata de una objeción retórica, ello no quita el hecho de que la defensa hecha por Antíoco de la «impresión cognoscitiva» lo comprometiera con la tesis de es posible distinguir la percep-

ción sensorial como verdadera o falsa, y que las «impresiones verdaderas» son la base del conocimiento.

Sin embargo, en *Academica I* se dice que los académicos y peripatéticos han considerado al intelecto como «el juez de las cosas; porque sólo él percibe aquello que es siempre simple y justamente lo que es» (30). Varrón, entonces, agrega: «Ellos llaman a esto 'forma', nombre que ya le había dado Platón»; y sigue dando cuenta de la distinción por Platón entre el intelecto y los sentidos, cuyos objetos son siempre inestables. Aquí nos encontramos claramente a gran distancia del estoicismo. Luego se critica a Aristóteles por «debilitar» la teoría de las Formas (33), y por el testimonio de este contexto tendríamos toda razón para suponer que Antíoco apoyaba cierta versión de esta doctrina platónica.

Parece existir aquí una incoherencia fundamental, mas puede no haber sido tan grande como para que no la integrase Antíoco. Los estoicos, como ya he señalado, reconocían impresiones «racionales» al igual que «sensoriales». Los «conceptos generales», cuya base es la percepción sensorial, son también incluidos como criterios de verdad en la teoría estoica. Además, los estoicos distinguían entre casos de cabal percepción o «captación» de «conocimiento» que es «seguro e inconmovible». Y también hicieron su uso propio de la distinción platónica entre «conocimiento» y «creencia» (p. 131). El mismo Antíoco, al defender la «impresión cognosctiva», habla del «intelecto mismo como la fuente de sensaciones», y parece haber considerado la adquisición de conceptos generales válidos como condición necesaria de la percepción cabal (*Acad.*, II, 30). No estamos seguros de si a esto cabe llamarlo plenamente estoicismo ortodoxo. Si Antíoco describe lo que los estoicos llamaban «conocimiento», entonces su acento puesto en los conceptos generales es ortodoxo. Mas, según entendemos la «impresión cognoscitiva» en el estoicismo, ella no requiere conceptos generales como prueba de su validez (p. 130). La función de éstos es clasificar los objetos de la percepción y proporcionar material para la formación de nociones no empíricas. Sea ello lo que fuere, el hincapié que hace Antíoco en el intelecto al defender la «impresión cognoscitiva» es notable y suficiente para sugerir que trataba de unir este concepto estoico con lo que entendía era la teoría platónica de las Formas. Las Formas no son, desde luego, conceptos, mucho menos conceptos derivados de la percepción sensible. Son las últimas realidades que existen aparte de nuestros pensamientos. Mas Séneca sabía de una interpretación de la doctrina que convertía a las Formas en los pensamientos de Dios (*Ep.*, 65, 7). Varios estudiosos han sugerido a Antíoco como la fuente de esta idea, y ella es una hipótesis prometedora y seductora. Los estoicos hablaban de «principios seminales» que Dios emplea en su definición del universo. Antíoco pudo muy bien haber interpretado éstos como formas platónicas, que los hombres pueden intuir por su percepción de los objetos particulares.

Comparado con Posidonio, Antíoco fue un pensador de estatura menor [22].

[22] Una valoración de Antíoco mucho más detallada se hallará en *The Middle Platonists* por J. Dillon, un volumen próximo a aparecer en la serie *Clasical Life and Letters*.

Su aleación de las tradiciones estoica y académica carece de rigor y no revela lo mejor de ninguna de las dos. Mas sería equivocado dejar de lado a Antíoco como falto de interés o inefectivo. Como escéptico renegado, se hallaba bien pertrechado para ver claramente las dificultades teóricas y prácticas del escepticismo. Consiguió hacer volver la Academia hacia una filosofía positiva, y cuando el escepticismo fue reanimado y completado por Enesidemo (p. 81), tomó el nombre de Pirronismo. La crítica de Antíoco a la ética estoica toca problemas genuinos, y su reconocimiento de que la naturaleza humana necesita algo más que la virtud para su perfecta satisfacción es particularmente importante. De mayor significación que su maestro académico Filón, Antíoco ayudó a preparar el terreno, aunque ligeramente, para el renacimiento del platonismo. Este movimiento iba a cobrar impulso a lo largo de los trescientos años subsiguientes, hasta culminar en la metafísica mística y sumamente elaborada de Plotino.

Cicerón

Sería impropio concluir este estudio del desenvolvimiento ulterior de la filosofía helenística sin dedicar una palabra más a Cicerón, cuyos escritos nos suministran tanto para nuestro testimonio [23]. Cicerón nunca pretendió magisterio alguno en filosofía, mas ningún romano en su tiempo se hallaba mejor pertrechado, con la posible excepción de Varrón, para escribir acerca de ella. Cicerón entró en contacto de joven con filósofos estoicos, epicúreos y académicos muy importantes, que alentaron en él el entusiasmo por la filosofía, no característico por cierto de los romanos ambiciosos en el siglo I a. de C. La retórica era el cimiento de la educación para un joven romano con una carrera pública por delante, mas Cicerón combinó el estudio de la retórica con la filosofía, según la moda griega. Con la ayuda de sus amigos y una voraz lectura, Cicerón mantuvo sus intereses filosóficos a lo largo de una vida coronada con actividades de muy varia índole. Mas sólo fue en el año 45 a. de C., cuando ya pasaba los sesenta, cuando Cicerón se lanzó a escribir sobre filosofía en gran escala. Era los años de su mayor desengaño político y desgracia personal. Las guerras civiles habían, finalmente, destruido la República y su querida hija Tulia había muerto. En esas circunstancias Cicerón halló algún consuelo personal en un gran estallido de actividad literaria. Los *Academica,* el *De finibus,* las *Disputas Tusculanas,* los *De natura deorum, De divinatione, De Fato, De officiis* y otros opúsculos populares, como *De amicitia,* fueron todas compuestas en menos de dos años.

Como lo da a entender en varias ocasiones, Cicerón tenía fuertes razones personales para consagrar ese tiempo a la filosofía. Mas no eran ellas su

[23] A. E. Douglas ofrece una útil información de los escritos filosóficos de Cicerón en *Cicero,* «Greece and Rome New Surweys in the Classies», núm. 2 (Oxford, 1968).

único motivo. En los prefacios a sus escritos filosóficos Cicerón justifica su actividad con alguna extensión. Este extracto de *De natura deorum* puede tomarse como representativo:

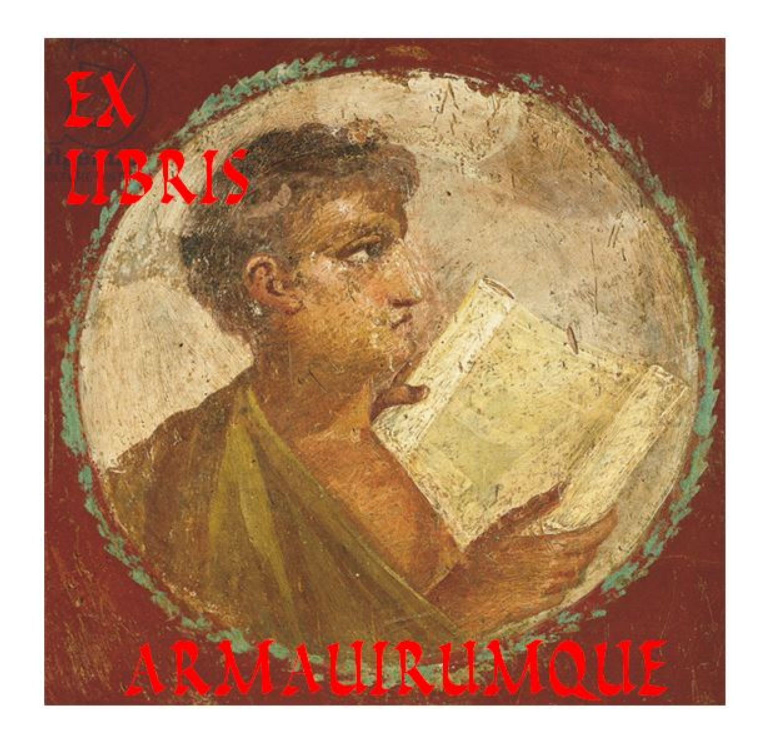
> «Si alguien se extraña de por qué me entrego a estas reflexiones y a escribir a estas alturas de mi vida, puedo contestar muy fácilmente. Sin actividad pública que me ocupe, y la situación política que hace inevitable una dictadura, pensé que exponer filosofía a mis paisanos sería un acto de patriotismo, juzgando de gran honra y gloria para el Estado el tener tan sublime asunto expresado en letras latinas» (I, 7).

Cicerón no era hombre que rebajara sus propios logros, mas sería un evocar dejar de lado esas alusiones al patriotismo como aduladoras o insinceras. Cicerón creía genuinamente que estaba haciendo un servicio a los latinoparlantes al hacerles accesible la filosofía griega, y tenía razón. Antes de su tiempo, al parecer, el epicureísmo era prácticamente el único tema filosófico que había atraído la atención de los escritores romanos, y aquellas obras de los epicúreos, que Cicerón despacha con tanto desprecio *(Tusc.,* IV, 6-7), han desaparecido sin dejar huella. (El poema de Lucrecio al que nunca alude Cicerón en sus escritos filosóficos, puede que no haya gozado de difusión en ese tiempo.) Cicerón echaba sus redes más a lo ancho. Profesando su adhesión al escepticismo moderado de Filón de Larisa, Cicerón repasa y crítica aquellas doctrinas de los estoicos, epicúreos y de Antíoco de Ascalón, que eran probablemente las más familiares a los lectores griegos y que él mismo tenía por las más importantes. Es mucho menos abarcador de lo que proclama ser. La ética y la teoría del conocimiento son tratados con considerable detalle, las teorías físicas son resumidas sólo en amplio esquema, y la lógica apenas tratada. Hasta cierto punto esto refleja las actividades de los filósofos en los comienzos del siglo I a. de C., pero resulta claro que Posidonio, para tomar sólo un ejemplo, tenía diversos intereses especulativos que no se encuentran mencionados en Cicerón.

Desde un punto de vista moderno, los escritos filosóficos de Cicerón adolecen de otros defectos. Son con frecuencia verborrágicos, a veces oscuros; y la sutileza del pensamiento griego tiende a desvanecerse en sus sentencias de largos períodos. Mas debemos juzgar a Cicerón por lo que logró y no por lo que querríamos que hubiera logrado. No esperaba que el experto en filosofía leyese su obra con preferencia a los originales griegos. Su filosofía es ampliamente derivada, y él lo reconoce así. Mas Cicerón poseyó una comprensión de los sistemas helenísticos mucho mayor de lo que a veces se le reconoce, y era plenamente capaz de seguir el curso difícil de un pensameinto con todo rigor. El mismo hecho de que escribiese en latín fue un logro considerable, pues había de encontrar nuevos medios de expresar ideas para las que el latín estaba naturalmente mal provisto. No acertó a superar este problema con plena fortuna, mas abrió el camino para un ulterior desarrollo del latín como lenguaje filosófico sumamente eficiente. Y la crítica escéptica que dirigió contra teóricos dogmáticos, aun adolecien-

do de escasa originalidad, marca un importante contraste con el acercamiento de Séneca a la filosofía y el de otros escritores romanos posteriores.

Sería, sin embargo, equivocado dar la impresión de que Cicerón era un escéptico riguroso. Como jurista, era muy idóneo para establecer los pros y los contras de una posición particular; mas no cabe duda de que el humano estoicismo de *De officiis,* su obra más influyente, representa puntos de vista que él mismo aprobaba. Es el influjo filosófico en la conducta humana lo que más interesa a Cicerón. No debería uno pasar por alto la importancia de sus escritos políticos primeros, *De república* y *De legibus,* en los cuales se expresan los conceptos estoicos de ley natural y de justicia. A Cicerón se debe, en gran parte, que tales ideas ganaran el apoyo de los juristas romanos y de los Padres de la Iglesia romana, que le dieron nuevo fundamento en la cultura occidental [24].



[24] Cf. Gerard Watson, «The Natural Law and Stoicism», en *Problems in Stoicism.*

Capítulo 6

LA FILOSOFIA HELENISTICA Y LA TRADICION CLASICA

La influencia de Cicerón en la baja antigüedad y en tiempos más recientes es, cabalmente, un aspecto de la tradición clásica al cual contribuyera la filosofía helenística. La historia del estoicismo, escepticismo y epicureísmo comienza en la Grecia del siglo IV, mas se extiende por el mundo mediterráneo con el Imperio romano y en la Europa del Renacimiento, y más allá. La influencia de Platón y Aristóteles ha probado ser más profunda y persistente, si bien, en un sentido más amplio, menos penetrante. Todo el mundo tiene una noción de lo que quiere decir ser estoico, escéptico y epicúreo. Primero, por medio de Cicerón y Séneca, más tarde a través de Plutarco, Lucrecio, Diógenes Laercio y Sexto Empírico, las ideas principales del pensamiento helenístico fueron rescatadas en el Renacimiento. Eran los años en que los hombres recurrían a la filosofía helenística buscando una guía moral y discernimiento en las controversias religiosas y científicas de su tiempo. La Edad Media y los dos últimos siglos, por razones claramente diferentes, son menos merecedoras de atención. Mas, muchas de las ideas estudiadas en esta obra, en especial los conceptos estoicos, han ejercido una influencia continua más que intermitente.

El tema es tan amplio y difícil de abarcar, que solamente puede darse aquí un esbozo de alguno de sus rasgos más importantes. Hay que encarecer, de entrada, que una aproximación adecuada, crítica e histórica a la interpretación de la filosofía helenística sólo se ha desarrollado en los últimos cien años. En este capítulo nos ocupamos primariamente de los escritores y eruditos que hicieron del estoicismo, escepticismo y epicureísmo parte notable de la tradición clásica. Podemos tomar primero la contribución de la filosofía helenística al pensamiento y literatura en el Imperio romano, y, segundo, su influencia en los siglos XVI y XVII.

El estoicismo fue la filosofía dominante entre paganos cultivados en el mundo romano durante los dos primeros siglos del cristianismo. Las razones de su éxito no son difíciles de hallar. El estoicismo pudo integrar muchas actitudes romanas tradicionales acerca de la excelencia humana, y así

les proporcionó una base teórica, en vez —o mejor, además— de la costumbre y los ejemplos históricos. La vida y muerte de Catón el Joven mostró lo que podría significar ser romano y estoico. Venerado por los republicanos por su suicidio patriótico en Utica, Catón fue el objeto de una larga serie de panegíricos. Fue encomiado por Lucano en su poema épico *Bellum civile,* e indudablemente contribuyó a popularizar el estoicismo entre los aristócratas romanos durante el siglo I d. de C. La así llamada oposición estoica al principado en esta época tiene sus fuentes en el conservadurismo político y la independencia senatorial más bien que en la teoría moral. Mas no puede ser una coincidencia el hecho de que algunos de los más francos críticos de los emperadores fueran estoicos. Con todo, a mediados del siglo siguiente un estoico, Marco Aurelio, se sienta en el trono imperial. Es éste un desarrollo notable, aunque haya que admitir que Marco era estoico tanto por temperamento como por convicción.

Es el estoicismo de Séneca, Epicteto y Marco el que ha tenido mayor influencia sobre los escritores posteriores, y él es, del principio al fin, una doctrina moral práctica. «El verdadero filósofo», escribe Séneca, «es el maestro de la humanidad» *(Ep.,* 89, 13). En su mejor obra en prosa, las *Epístolas morales a Lucilio,* Séneca trata de alcanzar tal propósito poniendo al estoicismo a colaborar en la educación moral de su corresponsal. Las *Epístolas morales* no son un tratado estoico; Séneca frecuentemente cita una máxima epicúrea y se refiere a otros filósofos, muy señaladamente a Platón. Mas los estoicos son *nostri,* «nuestros propios filósofos», y Séneca trata con algún detalle numerosas doctrinas estoicas esenciales. Consejo y exhortación, sin embargo, son su preocupación principal. Se valora el estoicismo por los beneficios que sus principios son capaces de conferir al estado mental de un hombre y a la conducta de su vida. Séneca no pierde mucho tiempo con la lógica y el conocimiento puramente teórico. «Desear saber más de lo suficiente es una forma de intemperancia. Ese empeño por los estudios liberales vuelve a los hombres aburridos, habladores, sin tacto y acomodaticios; no aprenden aquello que han menester, porque ya han aprendido cosas superfluas» *(Ep.,* 88, 37). El estoicismo, desde luego, siempre ha acentuado la trascendencia de su tema para la ética práctica. Mas Séneca y otros estoicos romanos dieron una interpretación más restringida y menos rigurosa a la «filosofía» que sus predecesores griegos.

El proceso de rebajar de tono el rígido intelectualismo estoico había comenzado con Panecio. Estoicos romanos como Séneca y Epicteto siguieron tal iniciativa, con su acento en el progreso antes que en la perfección y con sus concesiones a la falibilidad humana. El estoicismo gana en calor y responde más a la parte emotiva de la naturaleza humana. Mas deja entonces de ser un sistema conceptual elaborado. En el siglo I d. de C., estoicos y cínicos se acercaron más. El cinismo parece haber tenido escasa importancia durante los siglos II y I a. de C., mas la literatura de los principios del Imperio romano indica un fuerte revivir del movimiento. Un cínico llamado Demetrio, que arremetía contra las riquezas y el lujo, era admirado por Séneca, y una idea de lo que comportaba ser un cínico genuino en esa época

—había mucho charlatán— puede ser comprendido en alguno de los discursos publicados de Dión Crisóstomo (40-112 d. C.). Dión comenzó su vida en circunstancias prósperas y se granjeó el aplauso como orador y sofista en Grecia. Desterrado por Domiciano, por una supuesta complicidad en una conspiración política, pasó catorce años viajando por los Balcanes y el Asia Menor, antes de ser restaurado en su favor por Nerva. Vivió desempeñando trabajos serviles y acaso también de la limosna. Los temas de sus discursos eran el tradicional programa cínico, y Diógenes figura como modelo en varios de ellos. Dión veía su papel como doctor espiritual que sana enfermedades mentales, mostrando cómo la felicidad se alcanza por la autarquía y la fortaleza de carácter, y no por la propiedad, fama ni el placer corporal.

El estilo de vida medicante y el valor que los cínicos atribuían a la pobreza y la libertad de expresión o, en algunos casos, a una apariencia escuálida o un talante insolente, era mirado por los estoicos con recelo. Mas Epicteto, aunque criticara el alarde de «descaro» en el cinismo, veía al «cínico de veras» como «un mensajero enviado por Zeus a los hombres para mostrarles que habían errado en lo que son bienes y males» (III, 22, 23). Un estoico como Epicteto no adoptaría las características externa del cinismo —la predicación callejera, el andar vagabundo de ciudad en ciudad con báculo y alforja— mas aquella libertad interior que trataba de inculcar el cinismo es uno de sus temas favoritos. Igualmente es cínico su énfasis en la intrepidez y el ascetismo.

No es sólo la gravedad moral de Séneca y Epicteto lo que ha influido en quienes llaman al estoicismo romano una religión. La descripción comporta algunas connotaciones equívocas, mas sería falta de sensibilidad pasar por alto el lenguaje y la emoción religiosos en pasajes de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, donde hablan de el «universo» o la «Naturaleza» o «Dios». Nada de esto es incompatible con el estoicismo antiguo, y los versos de Cleantes muestran cómo el sistema podía proporcionar base para una genuina experiencia religiosa. Mas, entre los estoicos del mundo helenístico, Cleantes se adelanta como excepcional, aun contando con las deficiencias de nuestros testimonios. Las aspiraciones religiosas son notoriamente difíciles de definir, mas el pensamiento pagano durante los comienzos del Imperio romano que ha llegado a nosotros posee una dimensión religiosa que lo marca como algo aparte de la filosofía en el mundo helenístico. Plutarco es típico del último período en este respecto. Los estoicos tradicionalmente habían intentado armonizar su enseñanza sobre la Naturaleza y Dios con las divinidades de las religiones griega y romana. Mas hallamos pocas trazas de esto en los escritos de los estoicos romanos. Su concepción de un Ser supremo es, práctica si no formalmente, monoteísta. Epicteto llama a Dios padre de la humanidad. En Séneca, Dios es una concepción un tanto más elástica, mas aquél no abriga dudas acerca de la benevolencia divina y el personal interés de Dios por la humanidad. «Dios se acerca a los hombres —no, la relación es más íntima: penetra en los hombres. Sin Dios ninguna mente puede ser buena. En los cuerpos de los hombres se han distribuido

semillas divinas» *(Ep.,* 73, 16). Tales afirmaciones no podían menos de influenciar a escritores cristianos, y en el estoicismo de Séneca y Epicteto había muchas otras cosas que encontraron congenial e instructivo.

La Estoa continuó existiendo formalmente hasta el 529, cuando Justiniano cerró las cuatro escuelas filosóficas de Atenas. Su vida efectiva había durado desde antes de los tres siglos anteriores. En esa época el cristianismo iba propagándose rápidamente a lo largo del Imperio, y el renacimiento del platonismo entre intelectuales paganos también amenazaba la supervivencia del estoicismo como movimiento filosófico independiente. Plotino (205-70) incorpora conceptos estoicos y aristotélicos en su nueva interpretación de la tradición platónica, y el neoplatonismo se convirtió en un rival importante del cristianismo en el siglo IV. Mas fue la Iglesia quien, sobre todo, coadyuvó a conservar ideas estoicas corrientes, y el estoicismo, a su vez, ejerció una influencia importante en los padres cristianos, asociado con la todavía más notable influencia del platonismo.

A un antiguo padre, como Clemente de Alejandría (c. 150-216), le era esencial demostrar la superioridad del cristianismo respecto de la filosofía griega. Mas las denuncias oficiales por Clemente contra los filósofos paganos son mucho menos sorprendentes que el uso que hace de las doctrinas estoica y platónica. Asimila el *logos* estoico a «la palabra de Dios», aprueba el aniquilamiento de los impulsos emocionales y, en tanto que enseña la salvación como base de la ética, ve la vida del cristiano como «una serie de acciones racionales, esto es, la práctica invariante de las enseñanzas del Verbo, que llamamos fe» *(Paid.,* I, 102, 4, Stählin). El pecador, al igual que el «necio» estoico, es ignorante, y encontramos a Clemente utilizando un estilo estoico de razonamiento para probar que el hombre es amado por Dios *(SVF,* II, 1123). Clemente estaba empapado en literatura griega, y las doctrinas estoicas a que se refiere o que incorpora son parte de la tradición ortodoxa. De todos los padres cristianos, es el más valioso como fuente para la teoría estoica.

Entre los padres de la Iglesia romana ocurre la misma actitud equívoca hacia el estoicismo. Tertuliano acentúa las diferencias entre un filósofo y un cristiano, mas llama a Séneca «a menudo uno de los nuestros» *(saepe noster)*. La leyenda de Séneca, cristiano converso, probablemente se desarrollara sólo en la baja Edad Media, mas él era suficientemente leído y estimado por los cristianos en el siglo IV como para llegar a aparecer razonable que conociera y se carteara con San Pablo[1]. Las pretendidas cartas de Séneca son citadas por primera vez por San Jerónimo en 392. Ellas ayudaron grandemente a propagar la idea de un Séneca convertido al cristianismo. Después que los textos griegos dejaron de ser asequibles en la parte occidental del Imperio, el *De officiis* de Cicerón contribuyó también a mantener vivo el conocimiento de la teoría moral estoica. El *Manual* de Epicteto tomó el

---

[1] Cf. A. Momigliano, «Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca», *Rivista storica italiana* (1950), pp. 325-44.

lugar de Séneca en Oriente, y en textos arábigos han sido halladas prueba de su obra.

La varia fortuna del epicureísmo en el Imperio ha sido ya repasada brevemente (pp. 27 y ss.). Hasta el año 200, probablemente siguió siendo el rival principal del estoicismo, mas su influencia en la literatura y la del pensamiento intelectual fue mucho más débil. El epicureísmo fue siempre en la antigüedad un movimiento enderezado al interior, y en el Bajo Imperio probablemente floreció más en las provincias de Oriente que en el Occidente romanizado. Hasta donde alcanzan nuestros testimonios, la escuela no produjo en ese tiempo ningún nombre que pueda ser comparado con Séneca o Epicteto. A lo largo de su historia, el epicureísmo siguió siendo predominantemente la filosofía del propio Epicuro, y su nombre es invocado por escritores posteriores con mucha más frecuencia que el de Zenón, fundador del estoicismo. El conocimiento de las doctrinas epicúreas se había expandido, y el espacio que Diógenes Laercio asigna a Epicuro en sus *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres,* si no prueba que Diógenes fuera epicúreo, sugiere una audiencia en el siglo III con interés considerable por el sistema. Es particularmente digno de notar que Diógenes abandonara su práctica normal de gárrulas anécdotas o resumen esquemático al pasar revista a tres de las obras originales de Epicuro, juntamente con las *Doctrinas principales.*

Plutarco es el mayor crítico pagano tanto del epicureísmo como del estoicismo. Los padres cristianos fueron también hostiles a Epicuro, pero menos de lo que uno podría esperar. Lactancio y Agustín se refieren frecuentemente a Epicuro, y a veces le otorgan una matizada aprobación. A diferencia de la mayoría de los críticos del Renacimiento, ellos entendían bastante el sistema para comprobar que Epicuro no abogaba por una sensualidad desenfrenada. Mas la teología de Epicuro y su insistencia en la mortalidad del alma eran, en sí mismas, fundamento suficiente para suscitar la oposición de la Iglesia.

La vida intelectual durante el Bajo Imperio romano asumió diversas formas. Es importante recordar que la erudición siguió coexistiendo con supersticiones y que, por otra parte, la religión no desalojó bruscamente a la ciencia. Galeno, Ptolomeo, Plotino, Proclo y la larga serie de distinguidos comentaristas de Aristóteles— desde Alejandro de Afrodisias a Simplicio, fueron hombres cuyos escritos contribuyeron a preservar y extender la herencia clásica de la filosofía y la ciencia griegas. Mas era una tradición que nunca prendió firmes raíces en Roma, y a partir del siglo IV d. de C., el mundo bizantino se convirtió en el principal depósito de la sabiduría y literatura griegas para los siguientes mil años.

El renacimiento del escepticismo en Alejandría, que comenzó con Enesidemo (ver p. 82) y que culminó en las obras de Sexto Empírico hacia el final del siglo II, ha de ser también mirado como un episodio en la historia intelectual del Imperio de Oriente. La minuciosa presentación por Sexto de argumentos escépticos y su crítica de los dogmáticos entraña una concepción de la filosofía muy diferente de las preocupaciones moralizantes de los

escritores romanos. El escepticismo nunca fue un movimiento popular en el mundo antiguo, y Sexto Empírico ejerció mucha mayor influencia en el tardío Renacimiento de la que parece haber gozado en ningún otro tiempo. Mas dos de los padres latinos, Lactancio y Agustín, estaban familiarizados con los *Academica* de Cicerón, y fue debido en buena parte a sus muy diferentes valoraciones del escepticismo académico, que los hombres de la Edad Media tuvieron algún conocimiento de las ideas escépticas. Lactancio halló que la crítica académica de toda filosofía positiva era una valiosa iniciación en la creencia cristiana. Esta posición viene expuesta en el libro III de sus *Divinae institutiones,* y prefigura el modo como muchos pensadores del Renacimiento utilizarían el escepticismo como base para el deísmo. San Agustín, por otra parte, ataca al escepticismo en sus *Contra académicos,* obra primeriza escrita en 386. La respuesta al escepticismo, para Agustín, es la revelación cristiana, mas su tratado crítico, con su aprobación de Platón, no disimula el hecho de que el escepticismo hiciera fuerte impresión en él cuando joven.

Cicerón, Séneca y los escritores patrísticos latinos fueron las fuentes principales por las cuales el occidente de Europa alcanzó en la Edad Media algún conocimiento del pensameinto moral estoico. El número de manuscritos de Séneca de los siglos IX y X proporciona una prueba del interés que despertaba su obra, y muchos trabajos filosóficos de Cicerón se conocieron en esta época, aunque el gran período de influencia de ambos se inició con Petrarca y otros humanistas italianos. Guillermo de Conches, escribió en el siglo XII un *Moralium dogma philosophorum* que él basaba ampliamente en el *De officiis* de Cicerón y en Séneca. Estos fueron los autores antiguos favoritos de Roger Bacon y de algunos otros escritores medievales. Mas no fue hasta el Renacimiento cuando reapareció la filosofía helenística como influencia formativa mayor en el pensamiento occidental. Al comienzo del siglo XVI, una combinación de complejas circunstancias —que incluyen la Reforma, el nuevo *curriculum* humanista, que ponía su acento en la retórica y en la filosofía moral más que en la lógica escolástica y la teología, la disponibilidad de ediciones impresas y el redescubrimiento de Platón y otros autores griegos— contribuyó al estudio más intenso de escritores familiares como Cicerón y Séneca y a la inmediata popularidad de muchos otros que acababan de ser redescubiertos: Epicteto, Plutarco, Diógenes Laercio, son los más relevantes para nuestro tema principal. La moda de Lucrecio y Sexto Empírico llegó más tarde.

Los eruditos del Renacimiento fueron sumamente eclécticos en su aproximación a la filosofía antigua. A través de Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, el neo-platonismo experimentó un renacimiento en Italia durante el siglo XV, y más tarde, como vamos a ver, hubo neo-estoicos, epicúreos y escépticos. Mas, generalmente, resulta ambiguo aplicar tales epítetos a figuras del siglo XVI. Leían autores griegos y latinos principalmente para la edificación moral, e ideas estoicas, platónicas y aristotélicas eran traídas frecuentemente a colación juntas y combinadas con la doctrina cristiana. En la *Educación de un príncipe cristiano* Erasmo escribía: «Ser

filósofo y ser cristiano es sinónimo de hecho, si no de nombre», y el filósofo podía ser Platón o Cicerón, Séneca o Sócrates [2]. El estoicismo no puede ser fácilmente aislado de otros componentes de la cultura renacentista. Mas su importancia en este tiempo es grande, y cabe establecer ciertos hechos sin gran riesgo de una extremada simplificación.

Séneca gozaba de una enorme reputación, y las otras fuentes principales de ideas estoicas fueron Cicerón, Epicteto y Plutarco. Diógenes Laercio había sido conocido a través de la traducción latina de Ambrogio Traversari desde principios del siglo XV [3], mas el importante resumen de las doctrinas estoicas griegas de Diógenes resultaba poco apetecible comparado con la elegancia retórica y moral práctica de los estoicos romanos. Erasmo, si bien no compartía la admiración de Calvino por Séneca, publicó una edición de éste en 1527, seguida de otra, dos años más tarde, que fue reimpresa varias veces antes de 1580. El mismo Calvino, que llamaba a Séneca «maestro de ética», escribió un comentario sobre *De clementia*. Epicteto fue editado completo por primera vez por Trincavelli en 1535. El *Manual* ya era ampliamente conocido a través de la traducción de Policiano, publicada primero en 1495, y en 1510 había sido ya impreso en griego, con traducción latina, en Estrasburgo, Venecia, Nuremberg, Basilea y París. La primera edición de Marco Aurelio apareció en Heidelberg en 1558.

El acento que ponían los estoicos en la racionalidad de la naturaleza es reflejado, frecuentemente, por los escritores del Renacimiento. La *Utopía*, de Tomás Moro, define la virtud como a la vida conforme a la naturaleza, y la vida «natural» se interpreta en términos estoicos como aquella «que, en el deseo y la aversión respecto a las cosas, se rige por la razón» (páginas 121 y s., ed. Goitrim). Guillermo Budé se beneficia de *De tranquilitate animi* de Séneca para su propia obra, *De contemptu rerum fortuitarum*, publicada en 1520. Otra obra inglesa del siglo XVI a que contribuyó grandemente el estoicismo es *Of the laws of ecclesiastical polity* (1594), de Richard Hooker. Pero hubo otras tentativas notables de armonizar el estoicismo con el cristianismo. El humanista belga Justo Lipsio, cuya obra magna de erudición fue una edición de Tácito, proyectó un amplio comentario sobre Séneca, mas no vivió para llevarlo a término. Su interés por el estoicismo había sido proclamado en 1583 cuando publicó *De constantia*, obra que se hizo en extremo popular, y las partes complementarias a su comentario sobre Séneca tuvieron cinco ediciones entre 1605 y 1652. Incluían dos ensayos sobre el estoicismo, *Manuductio ad stoicam philosophiam* y *Physiologiae stoicorum*. En esta última obra Lipsio presenta un análisis de la metafísica estoica, y cuando le es posible, trata de justificar a los estoicos citando referencias bíblicas. *La Manuductio*, igualmente, no es un compendio imparcial de ética estoica. Lipsio intenta mostrar cómo el estoicismo

[2] Trad. de L. K. Born (Nueva York, 1936), p. 150.

[3] R. Sabbadini alude a una versión latina más antigua, hoy perdida, que circuló del siglo X al XIII, *Le scoperte dei codici Latini e Greci*, II (Florencia, 1914), pp 262 s. Mrs. A. C. Griffths atrajo amablemente mi atención hacia esto y a varios otros puntos que he incorporado en este capítulo.

—por el cual entendía, en primer lugar, las doctrinas morales en Séneca y Epicteto—, puede ser considerado como un suplemento valioso a la fe cristiana. Mas al perseguir este propósito Lipsio abría la puerta a la religión natural y a la moral secular. Al sostener, como lo hizo, que un hombre imita a Dios al vivir de acuerdo con la razón, Lipsio daba aquella interpretación racionalista del Cristianismo que hombres como Erasmo y Montaigne encontraron objetable.

El estoicismo de Lipsio halla un paralelo interesante en la obra de un contemporáneo francés, Guillermo de Vair. De profesión jurista, De Vair escribió tres libros destinados a probar el valor del estoicismo como filosofía de la vida: *La philosophie morale des Stoïques,* traducida al inglés por Charles Cotton en 1664; *De la constance et consolation ès calamitités publiques,* traducida por Andrew Comt en 1602 con el título *A Buckler against adversitie;* y *La sainte philosophie.* De Vair reconocía que la racionalidad ha de acrecentarse con la fe, y que la perfección requiere la ayuda de Dios. Mas rastreó las fuentes del error moral en los juicios falsos, acentuó la necesidad de liberar el alma de emociones apasionadas, y definió el bien del hombre como «una razón plenamente sana, esto es, virtud».

A juzgar por las ediciones impresas de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, el estoicismo alcanzó en el Renacimiento la mayor popularidad en Francia, Alemania e Italia entre 1590 y 1640 [4]. Mas su influencia continuó vigorosa a lo largo de los cien años siguientes. En su *Discourse of the pastoral care* (1692), Gilbert Burnet recomienda al clero la lectura de Epicteto y Marco Aurelio, cuyas obras «contienen instrucciones tales que uno no puede leerlas demasiado a menudo ni repasarlas demasiado frecuentemente en su pensamiento [5]. En Inglaterra, bajo el reinado de la reina Ana, se desarrolló un notable interés laico por Catón. No era cosa nueva la admiración por este santo estoico. A través de su *vida* por Plutarco y otras fuentes, Catón se convirtió en uno de los héroes sobresalientes del Renacimiento, y en la Inglaterra de principios del siglo XVIII fue utilizado como símbolo tanto de «libertad política como de virtud moral». Pope escribía a John Caryll, acerca de la tragedia de Addison, *Catón* (1713): «Yo me pregunto si jamás hubo pieza de teatro que tan directamente condujera al terreno moral como ésta» [6]. Tanto Whigs como Tories pretendían sacar apoyo para sus principios de Catón, y Jonathan Swift parece haberse modelado él mismo conscientemente sobre el estoico romano [7]. Los escritores ingleses augusteos admiraban particularmente la República romana, y Catón proyectaba luz en sus ideales neo-clásicos.

La influencia filosófica del estoicismo, como ya hemos mencionado

---

[4] Cf. J. Eymard d'Angers, «Le Renouveau du stoicisme au XVI et au XVII siècle», *Actes du 7 Congrès Guillaume Budé* (París, 1964), pp. 122-55.

[5] Citado por M. L. Clarke, *Classical Education in Britain 1500-1900* (Cambridge, 1959), p. 169.

[6] *Works,* ed. Elwin y Courthope, vol. VI (Londres, 1871), p. 182.

[7] Cf. J. W. Johnson, *The Formation of English Neo-clasical Thought* (Princeton, 1967), pp. 101 ss.

(p. 203), es evidente en Spinoza y Kant. Dos filósofos ingleses cuya obra vale la pena de estudiar desde este punto de vista, son el conde de Shaftesbury y el obispo Butler.

El epicureísmo había de aguardar más tiempo que el estoicismo para su renacimiento. Las corrientes religiosas, morales e intelectuales del siglo XVII eran ampliamente contrarias a una filosofía que incluía al hedonismo y al empirismo como dos rasgos principales, y el uso de «Epicuro» para significar sensualista, data de este tiempo. También merece observarse que Lucrecio, a diferencia de Séneca, era virtualmente desconocido en la Edad Media. El manuscrito más antiguo *(Oblongus)* data del siglo IX, mas fue el descubrimiento por Poggio de un texto de Lucrecio en 1417 lo que hizo a ese poeta asequible en el Renacimiento. La primera edición impresa aparece en Brescia en 1473, y el importante texto y comentario de Lambrino fue publicado en 1564. Pero sólo fue en 1675 cuando apareció en Inglaterra una edición latina de Lucrecio. El interés por el epicureísmo y por Lucrecio creció más rápidamente en Italia, Francia y Alemania, mas el benévolo trabajo de Lorenzo Valla *(De voluptate ac vero bono,* 1431) fue excepcional antes del siglo XVII, y Valla no había leído a Lucrecio.

El hombre que más hizo por hacer respetable al epicureísmo, y que se adelantó a un importante renacimiento del interés por él, fue Pierre Gassendi (1592-1655). Gassendi era un clérigo católico que terminó su carrera como profesor de matemáticas en el Royal College en París. Igual que Descartes, Gassendi era un vigoroso oponente del escolasticismo aristotélico, mas la dirección de su desacuerdo fue muy otra que la de Descartes. Gassendi, junto con muchos de sus contemporáneos franceses, sufrió la influencia del escepticismo antiguo, y sus inclinaciones «pirrónicas» coadyuvaron a determinar su búsqueda de un criterio de verdad en los sentidos y no en el *cogito* racionalista.

Gassendi publica en 1647 su *De vita et moribus Epicuri,* a la que hizo seguir dos años después las *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii et philosophiae Epicuri syntagma. De vita* fue la obra más importante del neo-epicureísmo. En ella Gassendi trata de defender la vida y la enseñanza de Epicuro contra la crítica antigua y moderna. La mayor parte de las doctrinas epicúreas principales fueron bien comprendidas por Gassendi, y su comentario sobre el libro X de Diógenes Laercio es una importante obra de erudición. Mas Gassendi no se acercaba a Epicuro como un erudito desinteresado. Crítico igualmente de Aristóteles y de Descartes, Gassendi encontró en el epicureísmo un sistema susceptible de rehabilitación en la ilustración científica que alboreaba. Como cristiano, sin embargo, no podía recibir el epicureísmo antiguo sin modificaciones. Los cambios esenciales que introdujo proyectan una luz interesante sobre un hombre que era a la vez católico devoto y librepensador. Gassendi rechaza la teología de Epicuro. El universo, según la interpretación de Gassendi, no es una combinación de átomos debida al azar, sino una expresión de la bondad divina y los átomos son creados por Dios. Ni existe, como postula Epicuro,

un número infinito de átomos. Sólo Dios es infinito y los movimientos de los átomos revelan orden y providencia.

Los efectos reales de la promoción del epicureísmo por Gassendi en el siglo XVII no pueden ser evaluados en este breve resumen. Lo que es cierto es su influencia general en un renacimiento epicúreo que pasó de Francia a Inglaterra. Dos años antes de la publicación de *De vita,* otro francés, Jean François Saresin, sacó a luz una obra titulada *Discours de morale sur Epicure,* y esos dos libros fueron aprovechados por Walter Charleton, cuyo *Epicurus's morales* (1656) es la más antigua publicación epicúrea debida a un inglés. Charleton era un médico del alto clero y en su obra se hace una defensa popular de la ética epicúrea. No existía, sin embargo, todavía una traducción inglesa del poema completo de Lucrecio. El periodista John Evelyn sacó a luz una traducción en verso del libro I en el mismo año en que apareció la obra de Charleton. Mas ni Charleton ni Evelyn proporcionaron el principal estímulo para el epicureísmo en Inglaterra. Ello se debió a Thomas Creech, John Dryden y Sir William Temple.

La importancia de Creech descansa en la traducción de Lucrecio, publicada en Oxford en 1682. La más minuciosa información sobre el epicureísmo era por fin asequible en Inglaterra, y la traducción de Creech en vigoroso verso heroico tuvo inmediata fortuna. Creech disimuló desde su prefacio toda abierta simpatía por Epicuro. Al igual que muchos que habían escrito sobre Lucrecio, profesaba que «el método mejor para derribar la hipótesis epicúrea... es exponer a la luz pública un amplio sistema de la misma». Mas el clima intelectual de la Inglaterra de la Restauración era más bien favorable que contrario a Lucrecio y Epicuro. En 1685 Dryden incluye una selección de traducciones en verso de Lucrecio en su *Second miscellany,* y la reputación de Dryden contribuyó a estimular todavía mayor interés por el poeta epicúreo y sus doctrinas. Al igual que Creech, Dryden tuvo cuidado de distinguir entre traducir a Lucrecio y aprobar lo que él decía. Mas en el mismo año, vino del eminente e influyente Temple un positivo espaldarazo de la ética epicúrea. *Upon the Gardens of Epicurus; or, of Gardening, in the year 1685* es una rara mezcla de apologética epicúrea y un estudio de jardinería del siglo XVII. De la intención de la apología de Temple cabe dar muestra con esta cita entusiasta:

> «A menudo me ha sorprendido cómo podían hacerse, y de manera tan general, tales tajantes y violentas invectivas contra Epicuro, cuyo admirable ingenio, feliz expresión, natural excelente, dulzura de conversación, vida temperante y constancia en la muerte le hizo tan querido a sus amigos, admirado por sus discípulos y honrado por los atenienses» [8].

Durante un breve período, con el apoyo de Carlos II y su círculo, estuvo de moda en Inglaterra una forma popular de epicureísmo. *The Virtuoso,* de

[8] *Works,* vol. III (Londres, 1757), p. 203.

Shadwell, contiene un elogio de Lucrecio, y estos interesantes versos del poema de Cowley, *The Garden,* se hacen eco de la importancia de distinguir el genuino epicureísmo de las equivocadas concepciones prevalentes:

Cuando Epicuro hubo enseñado al mundo
que el placer era el principal bien,
(y quizás esté en lo justo, si justamente se entiende)...
Quien un verdadero epicúreo quiera ser
puede encontrar aquí (sc. *en un jardín) barato y virtuoso deleite.*

Mas pronto iban a venir los contra-ataques, incluido un ampuloso poema de sir Richard Blackmore en 1712: *Creation: a philosophical poem demostrating the Existence and Providence of God*[9]. Referencias e influencias indirectas son más difíciles de detectar. Han sido postuladas por varios escritores ingleses, desde Hobbes a Gibbon, y John Stuart Mill tenía al epicureísmo por un precoz aunque inadecuado ejemplo de utilitarismo.

Queda mucha tarea por realizar acerca de la influencia filosófica y literaria de estoicismo y epicureísmo. El antiguo escepticismo también gozó de considerable boga en el Renacimiento, y su directa influencia en la filosofía y el pensamiento religioso ha sido demostrada por Richard Popkin[10]. En el mundo helenístico fue la existencia de sistemas positivos conflictivos lo que procuró más condiciones bajo las cuales podría florecer la duda filosófica. El escéptico resolvía el problema de juzgar entre estoicos, epicúreos y demás, presentando argumentos destinados a mostrar que la certidumbre y la verdad son inalcanzables por sistema alguno. Más tarde, como hemos visto con Lactancio y Agustín, los pensadores cristianos afirmaron que la única respuesta adecuada al escepticismo descansa en la fe y la revelación. Mas Lactancio, a diferencia de Agustín, encuentra posible aprobar el escepticismo para mostrar que la «sabiduría» filosófica es ilusoria.

En la Reforma, que produjo su propia problemática del criterio de verdad, se apeló al escepticismo, especialmente por los católicos, como medio de atacar al bando contrario. Erasmo, en *De libero arbitrio* (1524), presenta una crítica escéptica de la interpretación bíblica por Lutero, abogando en su lugar por una piadosa aceptación de la doctrina tradicional de la Iglesia. La apasionada reacción de Lutero en *De servo arbitrio* (1525) culpó a Erasmo de minar el Cristianismo: un cristiano no puede ser escéptico, «*spiritus sanctus non est scepticus*». Lo que Popkin ha llamado «la crisis intelectual de la Reforma» otorgó nuevo interés e importancia a los antiguos argumentos escépticos. En el *Elogio de la Locura,* Erasmo se refiere con aprobación a los académicos[11], mas fue el pirronismo de Sexto Empírico, cuyas obras sólo llegaron a difundirse y ser más conocidas en la última parte del siglo XVI, lo que resultó particularmente influyente.

---

[9] El Cardenal francés Melchior de Polignac escribió una polémica en verso más distinguida, *Anti-Lucretius,* publicada en 1745.
[10] *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, 1960).
[11] Traducción de L. Dean (Chicago, 1946), p. 84.

El primer texto impreso de Sexto fue una traducción latina del *Bosquejo del pirronismo,* publicado por Henri Estienne *(Stephanus)* en París en 1562. Siete años más tarde, el contrarreformista francés Gentian Hervet sacó a luz una edición latina de todo Sexto, que fue impresa en París y Amberes. El texto griego fue impreso por primera vez en 1621 por P. y J. Chouet en Colonia, París y Ginebra. No fue asequible a Montaigne, que moría en 1592, mas la familiaridad del ensayista francés con los argumentos pirrónicos resulta constantemente evidente en la obra que tuvo gran influencia en el escepticismo del siglo XVII, la *Apología de Raimundo Sabunde.* Montaigne utiliza el pirronismo para su original propósito de arrojar duda sobre todo criterio objetivo de juicio. «Defiende» a Sabunde por vía indirecta, buscando mostrar que la fe, y no la demostración racional, es el fundamento de la religión cristiana. Ciertamente es inalcalzable por el razonamiento teológico y, por lo tanto, la *Teología natural,* de Sabunde, que había sido criticada por superficial, no podía ser juzgada inferior a cualquier otra justificación racional del Cristianismo. Dos breves extractos han de bastar para ilustrar el pirronismo de Montaigne. La actitud pirrónica de duda total es aprobada, porque:

> «... presenta al hombre desnudo y vacío, reconociendo su flaqueza natural, preparado para recibir de lo alto alguna fuerza desconocida, despojado de sabiduría humana y, por lo tanto, más presto para alojar a lo divino en sí mismo, anulando su propio juicio para hacer mayor lugar a la fe» [12].

Aquí vemos cómo Montaigne, al igual que Erasmo y otros católicos, enlaza el escepticismo, al nivel racional, con la fe en la religión, y ve al primero como medio para la última. Montaigne repite varios de los argumentos pirrónicos tradicionales contra la confianza en la experiencia sensorial o en el conocimiento científico, y concluye:

> «Para juzgar las apariencias que recibimos de los objetos hemos menester de un instrumento de juicio; para verificar este instrumento hemos menester de la demostración; para verificar la demostración necesitamos un instrumento: y así argumentamos en círculo» [13].

No fue sólo la controversia religiosa lo que estimuló a los «neopirrónicos» de la nueva generación en Francia. La oposición al escolasticismo aristotélico, la alquimia, la astrología y los sistemas místicos de hombres como Paracelso, Pomponazzi y Giordano Bruno dieron también nacimiento al escepticismo. Nada había en los comienzos del siglo XVII que pudiera contar como ortodoxia científica. La ciencia moderna estaba en sus comienzos, y ninguno en esa hora podría pronosticar su eventual desarrollo.

---

[12] *Les Essais de Michel de Montaigne,* ed. Villey (París, 1922), p. 238.
[13] *Les Essais,* p. 366.

Es imposible abarcar en este capítulo la influencia del escepticismo sobre los «*libertins erudits*». Hemos de señalar simplemente que Sexto Empírico constituyó la influencia más importante en los escritos de François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé y Gassendi. En la segunda mitad del siglo XVII surge una nueva generación de escépticos para atacar a los neo-dogmáticos, especialmente a Descartes. Pierre Bayle representa la culminación de esta crítica, y aquellas observaciones de su artículo sobre Pirrón en el *Dictionnaire historique et critique* (1697-1702), aun descontada la ironía, proyectan una luz fascinante sobre el pirronismo, mil años después de sus comienzos:

> «Cuando uno es capaz de entender realmente los tropos presentados por Sexto Empírico, siente cómo esta lógica representa el mayor esfuerzo de sutileza de que la mente humana es capaz; mas uno ve al mismo tiempo que tal sutileza no es capaz de dar satisfacción; se contradice a sí misma: pues si fuera sólida, probaría ser cierto que uno debe dudar. Existiría, pues, alguna certidumbre, uno tendría entonces alguna regla de verdad... Las razones para dudar son ellas mismas dudosas. Uno ha de dudar de si uno ha de dudar. ¡Qué caos y qué tormento para la mente! Parece entonces que este estado desgraciado es lo más propio para convencernos de que nuestra razón es camino para el aturdimiento, dado que cuando se despliega con la mayor sutileza nos lanza a semejante abismo. La consecuencia natural de esto debe ser renunciar al guía y solicitar uno mejor. Este es el gran paso hacia la religión cristiana, porque desea que obtengamos de Dios el conocimiento de lo que debemos creer y hacer, desea que hagamos de nuestro entendimiento un esclavo obediente de la fe» [14].

Mientras Bayle intentaba minar toda explicación racional del mundo, las leyes de la Naturaleza estaban siendo proclamadas por Newton y sus seguidores. Las leyes de la Naturaleza eran las leyes de la razón, y para muchos en el siglo XVIII, el universo en general y el sentido moral del individuo revelaban la mano de un artífice divino. El deísmo o teología natural, fue una consecuencia de la situación científica y religiosa contemporánea, mas conserva un fuerte enlace, si no histórico, al menos conceptual, con el estoicismo. Fueron los estoicos, con su concepto de una Naturaleza racional, quienes primero sancionaron una clara conexión entre la causalidad física y la armonía universal, por una parte, y el bienestar moral por otra. En el clima intelectual inaugurado por Newton esta idea ganó una significación nueva. El mismo Newton, al final de su *Optica,* escribía:

> «Si la Filosofía natural en todas sus partes... habrá de ser a la larga perfeccionada, los confines de la Filosofía moral serán también

[14] Artículo «Pirrón», Rem. B, citado en Popkin, *Philosophy and Phenomenological Research,* 16 (1955-6), 65. Para el influjo del pirronismo en la historiografía, cf. A. Momigliano, *Studies in Historiography* (Londres, 1966), pp. 10 ss.

ensanchados. Pues, en tanto seamos capaces de conocer por la Filosofía natural quién sea la primera causa, qué Poder tenga ella sobre nosotros, qué beneficio recibamos de ella, en igual medida nuestro deber hacia ella, así como de unos respecto de los otros, habrán de aparecérsenos a la luz de la Naturaleza» [15].

Los estoicos habrían aprobado, igualmente, los sentimientos que expresa este resumen popular de newtonianismo:

«Nuestras opiniones acerca de la Naturaleza, si bien imperfectas, sirven para representarnos del modo más sensible aquel soberano poder que todo lo domina y actúa con una fuerza y eficacia que no parece sufrir mengua a través de las mayores distancias espaciales e intervalos de tiempo: y aquella sabiduría que vemos desplegarse en la exquisita estructura y movimiento justo de las partes mayores y más sutiles. Estas, con la perfecta bondad por la cual son evidentemente dirigidas, constituyen el objeto supremo de las especulaciones de un filósofo; quien, mientras contempla y admira tan excelente sistema, no puede menos de ser excitado y animado a corresponder con la armonía general de la Naturaleza [16].

Semejante optimismo hoy puede parecer fuera de lugar, mas en el siglo XVIII era una actitud razonable sostenerlo y nos ayuda a mostrar cómo el estoicismo posee un interés más que histórico. Los estoicos defendían su sistema sobre fundamentos racionales, mas parte de su atractivo era estético y emocional. La idea o ideal de un universo ordenado al que los hombres cooperan, como seres racionales, es uno de sus más importantes legados a la cultura occidental.

La influencia de la filosofía helenística en la literatura y en el pensamiento europeos alcanzó un alto nivel entre 1500 y 1700. De aquí en adelante, se torna demasiado difuso como para ser reseñado con alguna precisión. Los moralistas romanos eran todavía abundantemente leídos hasta mediados del siglo XIX, mas fue en el Renacimiento cuando fueron principalmente valorados como guías para la vida. Epicuro y Sexto Empírico contribuyeron a promover el desarrollo del empirismo moderno, mas este movimiento había alcanzado su apogeo a comienzos del siglo XVIII. Por muy buenas razones, creció el interés por Platón y Aristóteles, y los filósofos helenísticos fueron desvalorizados. En Alemania, el idealismo hegeliano influyó en el desfavorable balance de la filosofía helenística presentado por Eduard Zeller en su *Historia de la filosofía griega* (1.ª ed., 1844-52). Y la autoridad de Zeller determinó las distintas actitudes subsiguientes. Mas fueron originalmente eruditos alemanes, el propio Zeller, Hermann Usener y Hans von Arnim en

[15] *Opticks* bk. III, pt. I, qu. 31 (1.ª ed., 1704; reimp. ed. E. T. Whittaker, 1931).

[16] Colin Maclaurin, *An Account of Sir I. Newton's Philosophical Discoveries* (citado por C. L. Becker en *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (Yale, 1932), pp. 62-3.

particular, quienes pusieron los cimientos para un entendimiento crítico del estoicismo y el epicureísmo. Un distinguido erudito británico, A. C. Pearson, publicó *The Fragments of Zeno and Cleanthes* en 1891, doce años antes de aparecer los *Stoicorum Veterum Fragmenta* de Arnim. Y hubo otras notables ediciones británicas: J. S. Reid, *Academica,* de Cicerón (1885); Cyril Bailey, *Epicurus* (1926) y *Lucrecius* (1947); A. S. L. Farquharson, *Marcus Aurelius* (1944). Pero, en general, pocos eruditos ingleses o americanos en actividad antes de la última guerra tuvieron gran interés por la filosofía helenística. Sólo se produjeron en Gran Bretaña durante ese tiempo dos estudios críticos de positivo valor: R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910) y Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (1928). La erudición anglosajona en este campo queda rezagada tras la labor que venía haciéndose en Alemania, Italia y Francia.

La bibliografía de este libro, limitada a obras en inglés, muestra cómo ha cambiado la situación durante los últimos veinte años. Eruditos ingleses y norteamericanos vienen realizando ahora nuevos trabajos importantes sobre distintos aspectos de la filosofía helenística, y como resultado, el tema ha conquistado mayor respeto académico en esos países. Bajo la égida de la historia de la cultura, la filosofía helenística siempre ha despertado atención. Más todavía son poco comunes las apreciaciones documentadas de su importancia conceptual. Hace falta todavía más labor para iluminar tópicos inusuales, y para demostrar el interés intrínseco de la filosofía griega posterior a Aristóteles. Sus limitaciones y logros tienen mucho que decirnos acerca de nosotros mismos.

BIBLIOGRAFIA

Las principales fuentes antiguas han sido descritas brevemente en la primera parte de los capítulos 2, 3 y 4. En la Parte 2 de esta bibliografía se da una lista de ediciones modernas de dichos autores, y en la Parte 1 se hace referencia a ciertas obras generales y de trasfondo histórico. El resto de la bibliografía va ordenado conforme a los capítulos de esta obra. Se citan aquí algunos trabajos a los que no se refieren las notas de cada capítulo, y la bibliografía no trata de dar detalles de cada libro o artículo mencionado en las notas. En cuanto ha sido posible, los trabajos modernos seleccionados están en inglés, mas también han sido incluidos algunos estudios particularmente valiosos en otras lenguas.

1. GENERAL

Filosofía y ciencias

Armstrong, A. H. (editor), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy,* Cambridge, 1967. Principalmente consagrada al neoplatonismo y desarrollos ulteriores; buena y breve exposición de la Academia y el Liceo en el período helenístico.

Baldry, H. C., *The Unity of Mankind in Greek Thought,* Cambridge, 1965.

Dudley, D. R., *A History of Cynicism,* Londres, 1937.

Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean,* Nueva York, 1910. También se ocupa del escepticismo; a veces estimulante, mas también anticuada en estilo y en detalles.

Kneale, W. y M., *The Development of Logic,* Oxford, 1962. Muy buen examen de la lógica aristotélica y la estoica.

Sambursky, S., *The Physical World of the Greeks,* Londres, 1956. Incluye una esclarecedora valoración de la física estoica y epicúrea.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen,* vol. III, 5.ª ed., editado por E. Wellmann, Leipzig, 1923. Una edición anterior fue traducida por O. Reichel con el título *Stoics, Epicureans and Sceptics,* Londres, 1880. Fundamentalmente insensible al mérito y obra de los estoicos, mas todavía una obra sinóptica útil sobre la filosofía helenística.

Historia y trasfondo cultural

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational,* Berkeley y Los Angeles, 1951. Incluye un fascinante y breve cuadro de la filosofía y la religión en el mundo helenístico que, a nuestro juicio, hace muy poca justicia a los filósofos. [Hay traducción castellana, por María Araújo: *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1960, Revista de Occidente.]
Ferguson, W. S., *Hellenistic Athens,* Londres, 1911.
Nilsson, N. M. P., *Geschichte der griechischen Religion,* vol. II, 2.ª edición, Munich, 1961. La mejor obra sobre la religión helenística.
Pfeiffer, R., *History of Classical Scholarship,* vol. I, Oxford, 1968. Obra Magistral de síntesis acerca de la erudición sobre el período helenístico.
Tarn, W. W., *Hellenistic Civilization,* 3.ª ed. revisada por G. T. Griffith, Londres, 1952. [Hay traducción castellana: *La civilización helenística,* México, Fondo de Cultura Económica.]
Webster, T. B. L., *Hellenistic Poetry and Art,* Londres, 1964.

[En castellano es útil la obra de G. Fraile, *Historia de la Filosofía,* I (BAC, 1956), con bibliografía; Reyes, A, *Filosofía helenística,* México, F. de C. E. (Breviarios, 147); Eduardo Schwartz, *Figuras del Mundo Antiguo* (Posidonio, Cicerón, Diógenes Cínico, Epicuro), trad. por J. R. Pérez Bances, Madrid, 1966, Revista de Occidente; Guthrie, W. K. C., *Los filósofos griegos,* México, F. de C. E. (Breviarios, 88); Tovar, Marías y Fernández Galiano, *Problemas del mundo helenístico,* Fund. Pastor, cuad. 2, Madrid, 1961; varios: *Estudios sobre el mundo helenístico, Univ.* Sevilla, 1971; E. Elorduy, S. J., *El estoicismo,* Gredos, Madrid, 2 tomos.]

2. PRINCIPALES AUTORES ANTIGUOS

Las ediciones especificadas incluyen un amplio comentario, salvo indicación expresa. Traducciones de la mayor parte de los autores con texto griego o latín al lado se hallan en las ediciones de la *Loeb Classical Library,* publicadas por Heinemann y la Harvard University Press. Menciónanse también algunas traduciones más recientes aparecidas en rústica.

Aurelio, Marco (121-80 d. C.), *Meditations,* ed. y trad. por A. S. L. Farquharson, 2 vols., Oxford, 1944. Trad. en rústica por G. M. A. Grube, *The Library of Liberal Arts,* Bobbs-Merrill, Indianápolis y Nueva York, 1963. [Díaz de Miranda, *Los doce libros del emperador M. A. tra. del griego,* Madrid, 1785 y en *B. Clásica;* traducción anticuada.]
Cicerón (106-43 a. C.), *Academica,* ed. por J. S. Reid, Londres, 1885.
—, *De divinatione,* ed. por A. S. Pease (Urbana, 1920-3).
—, *De fato,* ed. por A. Yon, con trad. francesa al lado (París, 1950).
—, *De finibus bonorum et malorum,* ed. por J. N. Madvig, con notas en

latín (1876, 3.ª ed., Copenhagen; reimpresa Hildesheim, 1965). Libros I y II (sumario y crítica de la ética epicúrea), ed. por J. S. Reid (Londres, 1925). [Ed. del libro I con introd., bibliografía y notas por Víctor J. Herrero, Madrid, 1964 (I. Nebrija).]

Cicerón, *De natura deorum,* ed. por A. S. Pease, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1955-1958). Trad. en ed. en rústica, por C. P. McGregor, con introducción por J. M. Ross, *Penguin Classics,* 1972.

—, *De officiis,* ed. por H. A. Holden, 3.ª ed., Cambridge, 1879.

—, *De republica,* ed. por K. Ziegler, Leipzig, 1960; solamente texto crítico.

—, *Tusculanae disputationes,* ed. por T. W. Dougan y R. M. Henry, Oxford, 1905-1934. Partes trad. por M. Grant en *Cicero on the Good Life* (juntamente con *De amicitia* y otros extractos), Penguin Classics, 1971. [En castellano, la *Biblioteca Clásica* de Hernando (Madrid, 1879-1901) incluye en las *Obras Completas* de M. T. Cicerón, traducciones de sus tratados filosóficos hechas por M. Menéndez Pelayo y M. de Valbuena. Otras versiones más modernas: *De los Deberes,* con introd. de A. Gómez Robledo, México, Univ., 1958; *De los Deberes,* con prólogo y notas de A. Blanquer, Barcelona, 1946.]

Diógenes Laercio (s. III d. C.), *Vidas de los filósofos más ilustres,* ed. por H. S. Long, 2 vols., Oxford, 1964; con sólo breves anotaciones. La mejor trad. al italiano por M. Gigante, Bari, 1962. [*Vidas de los filósofos más ilustres,* trad. castellana por Josef Ortiz y Sanz, 1972, en «Biblioteca Clásica».]

Epicteto (año 55-135 d. C.), *Dissertationes ab Arriano digestae,* ed. por H. Schenkl (2.ª ed., Leipzig, 1916 [reproducida en 1965]; sólo texto crítico). Buena trad. en *Loeb,* por W. A. Oldfather, 2 vols. (1925). [Trad. castellana por P. J. de U. y A., con introducción y notas, *Plásticas de Epicteto por Arriano,* en «Col. Hispánica de Autores Griegos y Latinos», 4 vols., Barcelona-Madrid, 1957-1974. Abundan las traducciones del *Manual,* a partir de Francisco Sánchez de las Brozas, Correas, Quevedo, a M. Brun («Biblioteca Clásica»).]

Epicuro, *vide* Bibliografía, Parte 3.

Galeno (129-c 200 d. C.), *De placitis Hippocratis et Platonis,* ed. por I. Mueller, Leipzig, 1874 (sólo texto crítico). No en *Loeb;* trad. latina en edición por C. G. Kühn (Leipzig, 1821-1833). Una nueva edición, en preparación, por Phillip de Lacy para las series *Corpus Medicorum Graecorum.*

Lucrecio (c. 94-55 a. C.), *De rerum natura,* ed. y trad. por C. Bailey, 3 volúmenes, Oxford, 1947. Trad. en rústica por R. E. Latham, *Penguin Classics.* [Ed. y trad. española por E. Valenti Fiol, «Col. Hispánica de Autores Griegos y Latinos», Barcelona, 1961, con una inteligente introducción.]

Plutarco (año 46-121 d. C.), *De stoicorum repugnantiis* y *De communibus notitiis* han sido editados por M. Pohlenz, junto con los tratados antiepicúreos de Plutarco, en Plutarco, *Moralia,* vol. VI, 2 (revisado por

R. Westman. Leipzig, 1959; sólo una breve anotación). Un estudio minucioso de la obra *Against Colotes* (epicúreo) por R. Westman en *Acta Pholosophica Fennica VII* (1955), escrita en alemán. Las obras antiepicúreas se hallan en una ed. *Loeb* por B. Einarson y Ph. De Lacy (*Moralia,* XIV). Otra ed. *Loeb* de los tratados antiestoicos, en preparación por Harold Cherniss.

Séneca (año 5 a. C.; 65 d. C.), *Epistulae morales,* ed. por L. D. Reynolds, 2 vols. (Oxford, 1965; sólo una breve anotación). Una selección ha sido traducida en edic. en rústica por R. Campbell, *Penguin Classics* (1969). [De Séneca hay traducción completa y elegante en castellano por Lorenzo Riber. Madrid, Ed. Aguilar. Otra en *Los Clásicos* (EDAF). También figura traducido completo en la vieja *Biblioteca clásica* de Hernando. Versión más actual de las *Cartas Morales* por J. Bofill. Barcelona, 1955 («Obras Maestras»); otra con introduc. y notas, por J. M. Gallegos Rocafull, México, 1951. Los *Tratados Morales,* traducidos por él mismo. México, 1946 («Univ. Bibl. Ecript. Graec. et Rom. Mexicana»).]

Sexto Empírico (siglo II d. C.), *Outlines of Pyrrhonism y Against the dogmatic philodophers,* ed. por H. Mutschmann y otros (Leipzig, 1914-54; sólo texto crítico). La traducción de *Loeb* por R. G. Bury es a veces muy descuidada. Una selección de los escritos de Sexto trad. en *Scepticism, Man and God,* ed. por Ph. Hallie (Middletown, Conn., 1964).

3. EPICURO Y EPICUREISMO

La colección canónica de los escritos de Epicuro y otros testimonios antiguos sobre su vida y filosofía es de H. Usener, *Epicurea* (Leipzig, 1887, reimpreso en Stuttgart, 1966). Usener ordenó su material por temas comenzando por las obras originales de Epicuro, y los textos particulares van numerados correlativamente, y en este libro se citan por Us., 271, etc. Usener no ofreció traducciones ni incluye los fragmentos de las obras de Epicuro, conservadas en *Herculaneum papyri.* Gran parte del último material ha sido incorporado en una colección hecha por G. Arrighetti, *Epicuro Opere* (Turín, 1960), quien también presenta una traducción italiana y notas útiles. Esta obra, que está próxima a aparecer en segunda edición, es un valioso suplemento a Usener. El mejor texto de las tres *Cartas* de Epicuro registradas por Diógenes Laercio es P. von der Muehll, *Epicurus: Epistulae tres et ratae sententiae* (Stuttgart, 1923, reimp. en 1966). Otro texto, con traducción y valioso comentario, es de C. Bailey, *Epicurus* (Oxford, 1926).

Estudios generales: la obra más autorizada es la de C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1928). N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy* (Minneapolis, 1954); y B. Farrington, *The Faithof Epicurus* (London, 1967), son más estimulantes, pero menos seguros. [En castellano, *La rebelión de Epicuro.* Barcelona, 1968.] J. M. Rist, *Epicurus: an Introduction* (Cambridge, 1972), apareció después de completado el primer borrador de este libro. Es una obra más vigorosa de lo que da a entender su

título. Para una bibliografía de obra reciente y una colección de ensayos sobre varios aspectos del epicureísmo, cf. *Actes du VIII Congres Association Guillaume Budé* (París, 1969).

Algunos estudios recientes sobre tópicos particulares: sobre la teoría epicúrea del conocimiento, cf. D. J. Furley, *Knowledge of Atoms and Void* en *Essays in Ancient Greek Philosophy,* ed. J. P. Antón y G. L. Kustas (N. Y., 1971), 607-19, y A. A. Long, *Aisthesis, Prolepsis and Linguistic Theory in Epicurus, Bulletin of the Institute of Classical Studies,* 18 (1971), 114-33; sobre cosmología, cf. F. Solmsen, *Epicurus and Cosmological Heresies, American Journal of Philology,* 72 (1951), 1-23, y *Epicurus on the Growth and Decline of the Cosmos, ibid.,* 74 (1953), 34-51; sobre magnitudes indivisibles, tema polémico, cf. G. Vlastos, *Minimal Parts in Epicurean Atomism, Isis,* 46 (1965), 121-47, y D. J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists* (Princeton, 1967), primer estudio; sobre teología, cf. A. J. Festugiere, *Epicurus and his Gods,* trad. por C. W. Chiltin (Oxford, 1955) [hay trad. castellana en *Endeba.* Buenos Aires, 1960]; y K. Kleve, *Gnosis Theon, Symbolae Osloenses,* supl. 19 (1963); sobre psicología, cf. D. J. Furley, *op. cit.,* segundo estudio, y G. G. Kerferd, *Epicurus Doctrine of the Soul, Phronesis,* 16 (1971), 80-96; sobre el placer, cf. P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle* (Wiesbaden, 1960), primer estudio.

Epicúreos posteriores. *a)* Filodemo: buena parte del material conservado es fragmentario. El texto filosófico más importante es *De signis (De los signos),* que ha sido editado, traducido y comentado por Ph. y E. A. De Lacy, *Philodemus: OIn Methods of Inference (Philological Monograph of the American Philological Association,* núm. X, Pensylvania, 1941). Cf. también M. Gigante, *Ricerce filodemee* (Nápoles, 1969). *b)* Lucrecio: el mejor estudio sobre su epicureísmo es el de P. Boyancé, *Lucrèce et l'Épicurisme* (París, 1963). *c)* Diógenes de Enoanda: texto crítico por C. W. Chilton (Leipzig, 1967), traducción y comentario por el mismo autor, *Diógenes of Oenoanda* (London, O. U. P., 1971). Nuevos fragmentos han sido descubiertos y publicados por M. F. Smith, *American Journal of Archaeology,* 74 (1971), 51-62; 75 (1971), 357-89, y *Journal of Hellenic Studies,* 92, (1972), 147-55.

[La obra de C. García Gual y E. Acosta, *Etica de Epicuro,* Madrid, 1974, contiene textos escogidos y traducidos. Dos estudios serios y documentados.]

4. ESCEPTICISMO

El estudio más completo es el de V. Brochard, *Les Sceptiques grecs,* 2.ª edic. París, 1932, (reimp. en París, 1959). [Hay trad. castellana de Vicente Quinteros, Buenos Aires, 1945]. Menos detallado, pero más interesante, desde el punto de vista filosófico, es el de C. L. Stough, *Greek Skepticism* (Berkeley y Los Angeles, 1969).

Filósofos escépticos: Pirrón y Timón: ver Brochard especialmente; *b)* Arcesilao: un excelente y conciso estudio por H. von Arnim en Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie,* vol, 2, núm. 1, art. *Arkesilaos;* ver también O. Gigon, *Zun Geschichte der sogennanten neuen Akademie, Museum Helveticum,* I (1944), 47-64; *c)* Carnéades: notas por A. Weische en Pauly-Wissowa, supl. 11, art. *Karneades;* ver también A. A. Long, *Carneades and the Stoic Telos, Phronesis,* 12 (1967), 59-90; *d)* Enesidemo: para una convincente información sobre su desarrollo filosófico, J. M. Rist, *The Heracliteanism of Aenesidemus, Phoenix,* 24 (1970), 309-19.

Otros estudios modernos útiles: R. Chisholm, *Sextus Emipiricus and Modern Empiricism, Philosophy of Science,* 8 (1941), 471-84; Ph. De Lacy, *Ou Mallon and the Antecedents of Ancient Scepticism, Phronesis,* 3 (1958), 59-71; R. Popkin, *Devid Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism, Philosophical Quartely,* 5 (1951), 385-407.

[Mindan Manero, M., *El fundamento de la conducta en el escepticismo griego,* en *Rev. de Filosofía* (Madrid, 1956), pp. 227-242.]

5. ESTOICISMO

La colección canónica de testimonios para el estoicismo antiguo (de Zenón a Antípater de Tarso) es de H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF), 4 vols. (Leipzig, 1903-24, reimpreso en Stuttgart, 1964). Esta obra ha probado su valía a través de los años, mas está ya necesitada de revisión. Algún material que Arnim incluye es de dudosa validez para fijar los puntos de vista de Crisipo, y ciertos escritores, especialmente Cicerón y Séneca, tienen representación escasa. Al utilizar esta colección siempre será necesario considerar el contexto y características de cada autor extractado.

En este libro, aquellos textos relativamente accesibles, tales como Diógenes Laercio y Cicerón, son citados normalmente por referencia a sus autores. Aquel material, cuya consulta resulta más cómoda utilizando el von Arnim, se cita por el número del fragmento en esa colección, por ejemplo, *SVF,* III, 121, es decir, volumen 3 y el lugar o lugares incluidos como fragmento 121. El texto traducido no siempre es el de Arnim.

Estudios generales: E. V. Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge, 1911); lúcido y equilibrado, aunque un tanto excesivamente simplificado y ya anticuado; especialmente valioso por sus abundantes citas en el original. J. Christensen, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy* (Copenhagen, 1962); breve introducción, filosóficamente muy elaborada.

[En catsellano, ver «Bibliografía» de la obra citada de Fraile, I, pp. 606-609; la trad. de Barth, P., *Los estoicos,* por Recasens Siches, *Revista de Occidente,* Madrid, 1930; los varios y apasionados trabajos de Elorduy, E., a partir de *Die sozialphilosophie der Stoa Philologus.* Supl. XXVIII, *Heft,* 3 (Leipzig, 1936), que se enumeran en la mencionada «Bibliografía»; del mismo autor, *El Estoicismo,* 2 vols. «Bibl. Hisp. de Filosofía», Madrid,

1972, con tesis censuradas por Pohlenz, y la última publicación; *Séneca*, I *Vida y Escritos*, Madrid (C. S. I. C.), 1965. Juan E. García Borrón Moral *Séneca y los estoicos*, Barcelona (C. S. I. C.), 1956, con bibliografía, pp. 278 282. J. L. García Garrido, *La Filosofía de la Educación de L. A. Séneca* Madrid, 1969. Finalmente, la trad. de Wenley, R. M., *El estoicismo y su influencia*, Buenos Aires, 1948. Arrigas, J., *Séneca: la filosofía como formación del hombre* (C. S. I. C.). A la bibliograía del autor, confesadamente inglesa, nos permitimos agregar sólo: I. Hadot, *Seneca u. die griechische römische tradition der Selenleitung*, 1967, basada en la esclarecedora obra de Rabbow, P., *Seelenführung*, München, 1954.]

6. PANECIO, POSIDONIO, ANTIOCO, CICERON

Las colecciones de fuentes y algunas otras obras han sido citadas en notas al capítulo 5.

Panecio: el trabajo más completo de M. van Straaten es *Panétius, sa vie ses écrits et sa doctrine* (Amsterdam, 1946). Se muestra justamente cauteloso en la atribución a Panecio de puntos de vista, induciéndolos de textos en que el filósofo no viene nombrado. Aparte de la influencia cierta de Panecio en *De officiis* de Cicerón, fue probablemente utilizado por Cicerón para *De Republica* (cf. I, 34).

Posidonio: un estudio cauteloso y comprehensivo de M. Laffranque *Poseidonios d'Apamée* (París, 1964). Otra obra útil es *The Philosophical System of Posidonius;* por L. Edelstein, *American Journal of Philology*, 57 (1936), 286-325. Para una bibliografía detallada ha de consultarse la obra de Laffranque. Las obras ciceronianas en que puede sostenerse una influencia de Posidonio con cierta probabilidad son *De divinatione* y *Tusculanae Disputationes*.

L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, Mass., 1966); estimulante librito a veces equívoco. M. Pohlenz, *Die Stoa* (3.ª ed., Gottingen, 1964), 2 vols.; la obra más completa sobre el estoicismo, muy abundantemente anotada en el segundo volumen.

Zenón: K. von Fritz, Pauly-Wissowa, *Real-Enzyklopädie*, supl. 10 A, artículo sobre Zenón de Citio; nuevo estudio, particularmente interesante sobre el trasfondo filosófico de Zenón.

Crisipo: E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (2.ª ed., París 1950); obra meditada y, en general, segura. J. B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus* (Leiden, 1971); ciertos estudios útiles; en parte maleados, sin embargo, por su rígida selección de testimonios.

Obras que estudian tópicos específicos con detalle: Victor Goldschmidt, *Le Système stoicien et l'idée* de temps (2.ª ed., París, 1969). *Problems in Stoicism* (London, 1971), ed. A. A. Long, con colaboraciones de I. G. Kidd, A. C. Lloyd, A. A. Long, S. G. Pembroke, J. M. Rist, F. H. Sandbach y G. Watson. B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley y Los Angeles, 1953). J. M. Rits, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969). S. Sambursky, *The Physics of the*

Stoics (London, 1959). G. Watson, *The Stoic Theory of Knowledge* (Belfast, 1966).

La mayoría de esas obras y una cantidad de artículos recientes han sido citadas en las notas al capítulo 4. También son valiosos los siguientes: Ph. De Lacy, *The Stoic Categories as Methodological Principles, Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 76 (1945), 246-63; R. P. Haynes, *The Theory of Pleasure of the Old Stoa, American Journal of Philology* 83 (1962), 412-19; M. E. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa* (N. Y., 1951), y *Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy, Phoenix,* 19 (1965), 285-97.

Antíoco: ver las obras citadas en notas, pp. 216-21 del capítulo 5.

Cicerón: además de Hunt y Douglas, citados en pp. 216, 222 del capítulo 5, cabe agregar: T. Peterson, *Cicero, A, Biography* (Berkeley, 1920); la introducción a la edición de J. S. Reid de los *Academica* (London, 1885), y las reseñas bibliográficas por S. E. Smethurst en *Classical World,* II (1957), LVIII (1964-65) y LXI (1967).

7. INFLUENCIA GENERAL Y POSTERIOR

Buenas introducciones al estoicismo de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, en M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen, 1964) y E. Zeller, *Philosophie der Griechen,* vol. II, parte I, trad. por S. F. Alleyne, como *A History of Eclecticism in Greek Philosophy* (London, 1883). Sobre los cínicos romanos, cf. D. R. Dudley, *A History of Cynicism* (London, 1937).

La siguiente lista ofrece una breve relación de obras que tratan o tocan la influencia de la Filosofía helenística en la antigüedad y posteriormente:

E. Barker, *From Alexander to Constantine* (Oxford, 1956).

M. L. Clarke, *The Roman Mind* (Londres, 1956).

S. Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius* (2.ª ed., Londres, 1905).

P. Gay, *The Enlightenment* (Londres, 1967).

H. Haydn, *The Counter-Renaissance* (Nueva York, 1950).

J. W. Johnson, *The Formation of English Neo-classical Tought* (Princeton, 1967).

P. O. Kristeller, *The Classics and Renaissance Thougt* (Cambridge, Mass., 1955).

T. F. Mayo, *Epicurus in England* (Nueva York, 1934).

R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, 1960).

C. B. Schmitt, *Cicero Scepticus: a Study of the Influence of the Academica in the Renaissance* (The Hague, 1972).

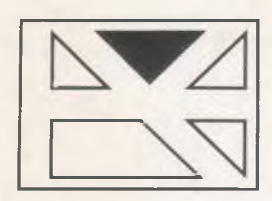
M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (2.ª ed., París, 1969).

J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire* (Londres, 1960).

L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle* (París, 1914).

INDICE ANALITICO

Los tres siglos transcurridos entre la muerte de Alejandro Magno y la batalla de Actium forman uno de los períodos de mayor esplendor político, intelectual y artístico de la antigüedad. Mientras la civilización griega se extendía por Oriente, la literatura, la filosofía, la ciencia y las artes plásticas helénicas se beneficiaban de esos fructíferos contactos con los pueblos asiáticos y africanos; y tras la conquista de Grecia por Roma, esa fusión de corrientes culturales penetraría profundamente en el Mediterráneo occidental. Durante esta larga etapa, sin embargo, los pensadores estoicos, epicúreos y escépticos dominaron el panorama intelectual y la filosofía continuó siendo una actividad predominantemente griega. Desgraciadamente, y a diferencia del legado clásico parcialmente salvado para la posteridad, hasta nosotros no han llegado sino las grandes líneas de las doctrinas epicúrea y estoica y la transmisión a través de fuentes secundarias del pensamiento escéptico. ANTHONY A. LONG expone en este iluminador ensayo tanto los rasgos originales de LA FILOSOFIA HELENISTICA —explicables por las características sociales y políticas de la época, especialmente el individualismo— como sus elementos de continuidad con la tradición de Platón y Aristóteles. En cualquier caso, una nota distintiva de las corrientes epicúreas, estoicas y escépticas fue su capacidad de trascender los círculos eruditos y llegar hasta el hombre llano, para proyectarse luego sobre la cultura occidental hasta más allá del Renacimiento.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil